المستقبل الأيديولوجي للثقافة

صدام الحضارات أنموذجا

محمد عطوي



الاستعمال الإيديولوجي للثقافة
صدام الحضارات أنموذجاً

الاستعمال الإيديولوجي للثقافة
صدام الحضارات أنموذجاً

المؤلف: محمد عطوان

الغلاف: صدام الجميلي

طُبع في لبنان، 2017



(منشورات اتحاد الأدباء والكتاب في البصرة)
العنوان: البصرة، النظران، خلف جامع البصرة الكبير

الترقيم الدولي: 0 - 141 - 77322 - 1 - 978

الاستعمال الإيديولوجي للثقافة

صدام الحضارات أنموذجاً

محمد عطوان



المقدمة

عقب تفكك الاتحاد السوفيتي وانهيار الكتلة الشرقية عمل الغرب على استحداث أكثر من أطروحة إستراتيجية تمهد له ظروف المجابهة الجديدة مع عدو محتمل. وكما هو معلوم تميزت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية بصعود المد الأيديولوجي أو ما درج على تسميته بالحرب الباردة، حيث انشطر العالم، في حينه، إلى معسكرين متباريين: المعسكر الاشتراكي والمعسكر الرأسمالي، وتأججت ظروف الصراع والمنافسة بينهما، فكان أن (انتصر) النظام الليبرالي الحر في عالم يؤطره نظام سمي بـ النظام العالمي الجديد في مطلع تسعينيات القرن المنصرم.

وفي ضوء هذه المعادلة، ازدادت مخاوف الغرب حول إمكانية المحافظة على تفوقه وتقدمه واستمرار هيمنته. ولا يتحقق هذا الإجـراء ـ وفق المنظور الغربي ـ إلا بوجود وازع تصادمي يجري على أساسه استحداث دائم للصورة التي ينبغي أن يكون عليها حال الغرب المهيمن. فكانت الفكرة تنحصر في تقديم أكثر من أطروحة تعلي من شأن المواجهة، التي من وجهة نظر الولايات المتحدة ترتيب إستراتيجي لدى صانع القرار الأميركي للإبقاء على مكانة الولايات المتحدة قوة عظمى انفرادية وحيدة.

ومن المجافاة للحقيقة تغافل القصدية التي تعمل على تغييب جذوة الخطاب الشيوعي العدو السابق للعالم الحر، الذي بلغت أيديولوجيته معظم أقاليم الأرض من خلال استبدال الخطاب السابق بآخر يجري تعميقه وصقله في المختبرات الغربية، كاتجاه جديد يسم السياسة العالمية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، ويستشرف تخيلياً مقتضيات قرن قادم، وهو الذي يتصل بمتعلقات الهوية والجانب الثقافي للجماعات البشرية، ويتحكم بمستوى ترسيم العلاقة بين التكتلات الجديدة ذات المرجعيات الثقافية المتنوعة. ففي ضوء هذا المعيار أمست هوية المرء وسحنته وعرقه وديانته وأسمه دليلاً ثبوتياً للعنونة والتصنيف وهي التي تتحكم بصياغة أنماط العلاقة بين المجتمعات والحضارات المتعددة ثقافياً ودينياً وعرقياً ولغوياً.

لقد حدد الطابع الثقافي الجديد ـ هذه المرة ـ من هم الذين يمكن أن يكونوا أعـداء، ومن هم الأصدقاء حسب معايير جديدة شكلت سمات مرحلة ما بعد الحرب الباردة، وتجلت بما أشاعته مقولة صِدام الحضارات. ولذلك عد من الضروري الكشف عن مثل هذا النوع من الخطابات، خصوصاً فيما يتعلق بجانب المغايرة الذي جعل من الإسلام السلفي العدو المحتمل والجديد أو ما يوصَف بـ (الإرهـاب). حيث حشدت الولايات المتحدة الأميركية، تحت هذه اللافتة، معظم حلفائها لشن هجومات متتابعة، جاعلة الكثير من المعنيين بالشأن الفكري والسياسي يعيشون حالة (التباس في المفاهيم). فكانت أحداث الحادي عشر من أيلول2001، تأكيداً لهذه الأطروحات التي نشّطت سياسة المجابهة من جديد، كما أصلت مرة أخرى ثنائية (الأنا) و(الآخر) في المنظور المركزي الغربي المعاصر.

ولقد ظهرت مقولة صِـدام الحضارات في مطلع التسعينيات

من القرن الماضي، كأطروحة غربية مركزية، عمل على صياغتها الأكاديمي الأميركي صموئيل هنتنغتون[1] لتكون بمثابة برنامج عمل جديد تهتدي بهديه الإستراتيجية الغربية التي تقودها الولايات المتحدة الأميركية للأعوام القادمة، باعتبار أن السمات الثقافية بين الحضارات هي التي ستحدد ملامح الممارسة السياسية في السنين المقبلة. ويستشرف حدوث تصادم مستقبلي ما بين الثقافات المتغايرة، انطلاقا من تصور تقليدي يرى إلى أن ما يسهم في تشكيل تلك الكيانات الثقافية قيم تنطوي على مسبقات لا تقبل الجدل ولا التمحيص.

لذلك فأن الصِدام ـ طبقاً لهذه الرؤية ـ قائم لا ريب، مما يبعد تحقق فكرة الحوار. وحتى لو جرى تسويق هذه الفكرة فأنها لا ترى إلى الشيء إلا بدلالة الصِدام. ولذلك ارتأينا قراءة الحضارة، أو الثقافة، كمفهوم أنثروبولوجي ثقافي، بطريقة مغايرة تماماً تنأى عن الأيديولوجي، وتؤسس الى أن العلاقة بين الحضارات يمكن أن تقوم على أساس الحوار والتعايش الحضاري. ولذلك سيجري التعامل مع هذه المعطيات على أساس نقد أطروحة الصِدام تلك، من خلال تفكيك بنياتها، واستشراف رؤية حوارية بديلة عنها، يمكنها أن تحكم واقع العلاقة المأمول بين الحضارات. بمعنى أدق، سيكون مدخلنا

(1) صموئيل هنتنغتون: أمريكي من أصل يهودي، وهو متخصص في الإدارة العامة، ومدير لمعهد جون اولين للدراسات الإستراتيجية بجامعة هارفرد الشهيرة، وقد كرس حياته المهنية لموضوع الإستراتيجية العسكرية بحثاً وتدريساً، واهتم مباشرة بالدراسة المقارنة في مجال السياسة الأمريكية وسياسات دول العالم الثالث، وقد أسندت إليه ما بين عامي 1978ـ1977 مسؤولية قسم التحليل والاستشراف بمجلس الأمن القومي الأمريكي. وهو صاحب مقولة (صِدام الحضارات).

إلى ذلك تفكيك الآخر ونقد الذات أيضاً، انطلاقا من متبنيات فكرية عربية جديدة بمثابة مراجعة نقدية مفترضة على عتبات مشروع ثقافي نهضوي عربي معاصر.

الفصل الأول

الثقافة والمفاهيم المقاربة لها

ما الحضارة؟ وما علاقتها بكل من الثقافة والمدنية؟ وما دلالتها المجتمعية؟ هل هي عامة بالمجتمع الإنساني ككل، أم أنها خاصة بكل مجتمع؟، ثم كيف يبدو من خلالها تفاعل وتأثير العوامل الحاكمة للتطور البشري، وهي العوامل التي تتمثل في ثلاثية: الإنسان (المجتمعات وعلاقتها في الداخل ومع الآخرين)، والمكان (الجغرافية)، والزمان (التاريخ)؟

عند تناول مفاهيم مثل الثقافة والمدنية، فان أول ما يمكن أن نلمسه هو أن الواحد منها لا يمكن فهمه من دون الآخر، لأن الثقافة واكتشافاتها ومنجزاتها المادية والروحية التي تدخل في الممارسة الاجتماعية البشرية، التي تتحقق وتصبح مادية في المعيشة والعمل والسلوك، وفي سيرورة الإنتاج والتنظيم الاجتماعي، وتساعد في التطور التقدمي للإنسان والمجتمع، تشكل برمتها عوامل ومظاهر الشكل الملموس لحضارة ما[1]. ولكي نتجاوز الوقوع في الاختزال لدى تناول العلاقة بين مفاهيم الحضارة، الثقافة، المدنية، ينبغي ابتداء، تفكيك بنية كل واحد منها والانتقال من ثم، إلى متابعة تطور

(1) عزيز السيد جاسم، تأملات في الحضارة والاغتراب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986، ص11.

مفهوم الحضارة وهو الأساس في السعي لإدراكه بدلالة الثقافة أو المدنية، أو بواسطة الفهم الكلي والشامل Macro للمفردات الأخرى التي يتوفر عليها مفهوم الحضارة.

أولاً: مفهوم الثقافة Culture بدلالته الأصلية

إن كلمة (ثقافة) مترجمة عن المصطلح اللاتيني culture التي تعني العزق والحراثة والزرع. ويعبر عادة في أدبيات العلوم الاجتماعية والإثنوغرافية والأثرية وبعض الأدبيات الأخرى عن نشاط هادف للشعوب حتى البدائية منها، لامتلاك القوى والمنابع الطبيعية بغرض تطور الإنسان وسموه الذاتي[1]. ويُقصد بالإنسان هنا الإنسان الأوروبي وما قام به من دور في العصور الحديثة تجاه المجتمعات غير الأوروبية. فهو إنسان الأرض وحضارته هي حضارة الزراعة، وعليه فان العمليات التي تستنتج من الأرض وخيراتها، كالحرث والبذر والحصاد، لها أثرها في نفسية الإنسان الأوروبي، كما أن لها أثر في صياغة رموزه[2].

والراجح أن غالبية العلماء التطوريين كانوا يتفقون على اعتبار الزراعة مرحلة أعلى من الرعي والجمع والالتقاط، والصيد والقنص، وأنها بذلك ظهرت في مرحلة لاحقة لظهور كل الأساليب والأشكال الاقتصادية، لكن بعض المفكرين اللاهوتيين، في القرن التاسع عشر، الذين أخذوا بالنظرية الدينية وقصة الخلق الواردة في الكتاب المقدس، كانوا يذهبون إلى أن الحالة الأولى للحياة الإنسانية تميزت بالرقي والسمو، ثم انتكست ولحقها الفساد والاضمحلال، ويعود ذلك لعدد من العوامل الثقافية والظروف القاسية التي دفعتها دفعاً إلى التخلف والتدهور.

---

(1) المصدر نفسه، ص9.

(2) نصر محمد عارف، الحضارة والثقافة والمدنية، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، 1994، ص ص27ـ26.

فآدم بحسب هذا المنظور أول رجل ظهر على الأرض، وخُلق أصلاً في الجنة، وهي رمز إلى أن الإنسان الأول كان يمارس الزراعة وأن المجتمع الإنساني المبكر كان مجتمعاً زراعياً، وهذا معناه أن الزراعة كانت أسبق في الظهور من الرعي، بل ومن بقية أشكال النشاط الاقتصادي الأخرى، التي يرى العلماء التطوريون إلى أنها تمثل مراحل ثقافية أخرى وأسبق من الزراعة، وأن الحضارة بالتالي بدأت مع ظهور الإنسان الأول[1].

وإذا كان علماء الاركيولوجيا، يميلون أيضاً إلى اعتبار الزراعة هي البداية الحقيقية لقيام الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة، فأن علماء الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر أولـوا جانباً كبيراً من اهتمامهم لتحديد المعايير والمباني التي يُستنَد إليها في البحث عن نشأة الحضارة وتقدمها وتطورها. لذلك يُفضل علماء الأنثروبولوجيا استخدام كلمة (الثقافة) حتى حين يتكلمون عن المجتمعات الأكثر تقدماً، سواء أكانت هذه المجتمعات مجتمعات تقليدية قديمة عريقة أم مجتمعات صناعية متقدمة حديثة، ذلك أن كلمة (ثقافة) تشير في الكتابات الأنثروبولوجية إلى طابع الحياة السائد في المجتمع، بصرف النظر عن درجة تقدم هذا المجتمع أو تخلفه، وإن كان هذا لا يمنع من أن بعض هذه الكتابات تستخدم كلمة (حضارة) للإشارة إلى هذه التنظيمات الأكثر تعقيداً وتفاضلاً[2]. ولذلك يلاحظ أن الموسوعة السوفيتية لم تُفرِق بين الثقافة والحضارة. عندما عرفت الثقافة بأنها»

(1) أحمد أبـو زايـد، إدوارد تايلور (مجموعة نوابغ الفكر الغربي)، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص ص62ـ59.

(2) أحمد أبو زايد، الحضارة بين علماء الأنثروبولوجيا والاركيولوجيا، مجلة عالم الفكر، عدد 3، الكويت، مجلد 15، تشرين الأول تشرين الثاني كانون الأول 1984، ص8.

كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ[1]. لقد شاع استخدام (الثقافة)، كمصطلح مرادف للحضارة من خلال ظهور المدارس الأنثروبولوجية الأنكلوسكسونية، لاسيما في الأنثروبولوجيا الثقافية التي تهتم بدراسة السلوك الإنساني في ماضيه وحاضره[2]. ونظراً للتداخل الحاصل، والتعدد والتنوع في المفاهيم دعت الحاجة إلى وضع ما يحدد مفهوم الثقافة الذي تميز منذ ظهوره في الفكر الغربي عام 1772 بغناه وتعقده إلى درجة أن كروبر وكلاكهون حللا ما يزيد على مائة وستين تعريفاً وصنَّفا هذه التعريفات في ست زمر: وصفية، تاريخية، معيارية، نفسية، بنيوية، وتكوينية[3].

والأهـــم مـن ذلـك كـلـه أن الـثـقـافـة كـمـا يفهمها علماء الأنثروبولوجيا وكما تستعملها الأوساط العلمية وغير العلمية تحمل في طياتها فكرة التدخل الإنساني أي إضافة شيء إلى حالة من حالات الطبيعية أو إدخال تعديل عليها[4]. وهذا التدخل يحدث التغيير الاجتماعي وهو يمثل جزءاً من التغيير الحضاري، وأن التغيير الحضاري وسيلة للتغيير الاجتماعي، باحتساب أن الحضارة لا تتغير وحدها، إنما بواسطة الإنسان الساعي إلى إشباع حاجاته

---

(1) روزنتال ويودين، الموسوعة السوفيتية (وضع لجنة من العلماء السوفيت)، ترجمة سمير كرم، ط2، دار الطليعة، بيروت، ص153.

(2) ناظم عبد الواحد الجاسور، الحضارة صراع أم حوار؟ مجلة الحكمة، عدد 27، بغداد، حزيران تموز/ 2002، ص86.

(3) ج هرشلوفيتز، أساس الأنثروبولوجيا الثقافية، ترجمة رباح النفاخ، دار الثقافة، دمشق، 1967، ص141.

(4) رالف لنتون، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الجديد، ترجمة عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت، 1967، ص141.

الأساسية[1]. فالثقافة ترمز إلى تلك الأفكار والابتكارات الإنسانية المتعلقة بالعلوم والتكنولوجيا[2]. كما عرفها كلاكهون بأنها: «مجموعة طرائق الحياة لدى شعب معين، أي الميراث الاجتماعي الذي يحصل عليه الفرد من مجموعته التي يعيش فيها، أو أنها الجزء الذي خلقه الإنسان في محيطه، والتي تحدد الأساليب الحياتية. كما أنها طريقة في التفكير والشعور والمعتقدات، إنها معلومات الجماعة البشرية مخزونة في ذاكرة أفرادها. أو في الكتب، أو في المواد والأدوات[3]. إنها كما يعرفها الفيلسوف الأميركي جون ديوي: ثمرة التفاعل بين الإنسان وبيئته[4].

وقد ظلت كلمة (الثقافة) هكذا حتى القرون الوسطى، حيث أُطلقت في فرنسا على الطقوس الدينية (cultes)[5]. وقد بحث فلاسفة الغرب من قبل، في العلاقة بين الثقافة والدين، فذهب إليوت، إلى القول: «إن الثقافة تجسيد للدين[6]. وكذلك يذهب ماثيو أرنولد في كتابه (ulture and anarchy) الصادر في العام 1869، إلى أن الدين من

(1) زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الحضاري، دار نشر الثقافة، القاهرة، 1972، ص241.

(2) محمد جواد رضا، العرب والتربية والحضارة، ط 3، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1987، ص18.

(3) نقلًا عن: رالف لنتون، الأصول الحضارية للشخصية، ترجمة عبد الحميد اللبان، دار الطليعة، بيروت، 1964، ص ص 58 60ـ.

(4) نقلًا عن: إمحمد حسين نصر، مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيغل، الدار الجماهيرية، طرابلس، 1993.

(5) الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1978، ص7.

(6) علي أحمد السالوس وآخرون، دراسات في الثقافة الإسلامية، ط 3، مكتبة الفلاح، الكويت، 1982، ص9.

العناصر التي استعان الإنسان بها في محاولة الوصول إلى الكمال الشامل[1]. الأمر الذي سيترك أثره فيما بعد لدى أرنولد توينبي في تناوله لأسس الحضارات وقيامها.

ولابد من القول إن مفهوم الثقافة أرتبط إلى حد كبير بالظرف السياسي والاجتماعي الـذي ما أسهم في ظـهـوره، فهو لم يكن مستعملاً في أوروبـا قبل الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر بالمعنى الأنثروبولوجي، فظهور المفهوم أرتبط ارتباطا وثيقاً بالمشروع الاستعماري الأوروبي الذي رافق ازدهار أوروبا الصناعي والاقتصادي في القرن التاسع عشر وبـروز أوروبـا كقوة عسكرية وسياسية ذات مطامح توسعية ورغبة في السيطرة على العالم[2].

ويلاحظ أن عالماً مثل تايلور Edward Burnett Tylor «لا يفرق بين (الثقافة) و (الحضارة) ويقدم في مطلع كتابه الثقافة البدائية Primitive Culture تعريفه الشائع الذي يعتبره كثيرون أول تعريف للثقافة حتى الآن: الثقافة أو الحضارة بمعناها الاثنوغرافي الواسع هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخـلاق والقانون والعرف وكل العادات والقدرات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع، وحالة الثقافة في مختلف المجتمعات الإنسانية تعتبر من حيث إمكان بحثها في ضوء مبادئ عامة معينة موضوعاً خليقاً بعلم قوانين الفكر والسلوك عند الإنسان، إذ يمكن إلى حد كبير رد التجانس الهائل البادي في الحضارة إلى تشابه

---

(1) نقلًا عن: حسين مؤنس، الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 1، 1978، ص 378. كذلك: ت.س. إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة: شكري محمد عياد، مطبعة مصر، القاهرة، د.ت، ص ص24 25.

(2) See: Dirk, Nicholas, Colonialism and Culture (ann arbor ,university of Michigan press.1992).

الأعمال الناتج عن العلل المتشابهة، بينما يمكن من الناحية الأخرى اعتبار مراتب الحضارة المختلفة مراحل للنمو أو التطور، ظهر كل منها نتيجة للتاريخ السابق ويوشك أن يؤدي مهمته الصحيحة في تشكل تاريخ المستقبل[1].

لذلك فقد أتجه الرواد الأوائل في ميدان الأنثروبولوجيا الثقافية إلى معادلة الثقافة بالحضارة، وقد اشترط بعض الأنثروبولوجيين وجود تقويم معياري للحكم على ثقافة ما بالتحضر، فكانوا مترددين في استعمال المعايير الأخلاقية لهذا الغرض، وحبذوا بدلاً عن ذلك استعمال معايير يكون القياس بها ممكناً ووفقاً لنمط معين من أنماط الكفاية الداخلية[2]. ولمَّا كان علماء الأنثروبولوجيا يتكلمون عن الحضارة فأنهم يقصدون بها الإشارة إلى ثقافة تقف موقف التعارض أو التقابل مع الأفكار والقيم والأوضـاع العامة السائدة في ثقافات الجماعات البدائية. وعلى ذلك فأن (الحضارة) بالمعنى الدقيق للكلمة تصدق في نظرهم على النماذج الثقافية التي تتميز بالتغاير والتفاضل العضوي والاجتماعي وبالأبنية الاجتماعية المعقدة التي تتلاءم وتتفق مع هذا التغاير والتفاضل، وليست هذه الفكرة جديدة تماماً إنما وجدت بوادرها عند هربرت سبنسر في تمييزه بين التجانس homogeneity والتغاير heterogeneity باعتبارهما ملمحين للتمييز بين نوعين من المجتمعات الإنسانية: هما المجتمعات المتحضرة والمجتمعات غير المتحضرة[3].

(1) ادوارد تايلور، مصدر سبق ذكره، ص195.
(2) محمد جواد رضا، مصدر سبق ذكره، ص19.
(3) أحمد أبو زايد، مصدر سبق ذكره، ص7.

لعبت المعايير دوراً كبيراً في الحكم على الأشياء، فهذا ماكيفر [1] عالم الاجتماع الأميركي يفرق بين المفهومين ليطلق على الجانب المادي «حضارة» بدلالة النتاج المادي للإنسان، وعلى الجانب الثاني «ثقافة» بدلالة النتاج غير المادي للإنسان. فإذا كانت الطبيعة هي التي تزود الإنسان بالموارد الأولية، فأن الثقافة هي التي تحدد أسلوب استثمارها لخدمة حاجته ومطالبه ويتضمن هذا الأسلوب؛ عادات ومعتقدات ومهارات، كما ينطوي على البواعث والأهداف التي تحث على المشاركة في إنشاء الأنساق والنظم المادية والفكرية[2].

كما نقل المفكرون الألمان مفهوم الثقافة «culture إلى kulture» لتكتسب الكلمة بذلك مضموناً جماعياً ولتدل على التقدم العسكري الذي يحصل عليه الفرد، أو المجموعة، أو الإنسانية بعامة، اتساقاً مع التصور الألماني لتاريخ الإنسانية الذي يعتبر درجات التقدم الفكري معياراً أساسياً للتمييز بين مراحله، مثلما نلاحظ ذلك، بوضوح، لدى كل من دلتاي وهيغل وفيورباخ وغيرهم، ولقد حاول الألمان إعادة النظر في دلالة المفهوم kulture لجعلها ترتبط وتتعلق بالعلوم الإنسانية في مقابل العلوم الطبيعية، وبذلك يتحدد مفهوم kulture للدلالة على الحضارة في حين سيحدد مفهوم civilization للدلالة على الجوانب التكنولوجية في الحضارة[3].

---

(1) ماكيفر وبيدج، المجتمع، ج3، مؤسسة فرانكلين، القاهرة/ نيويورك، 1971، ص 1096.

(2) صلاح قنصوة، الغزو الثقافي وحوار الحضارات، مجلة المنار، القاهرة، عدد 31، تموز، 1987، ص199.

(3) أحمد حمدي محمود، الحضارة، دار المعارف، القاهرة، سنة الطبع بلا، ص16.
كذلك يُنظَر: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1985، ص100.

ثانياً: مفهوم الثقافة (culture) بعد الترجمة إلى اللغة العربية.

إن التشويش المعنوي الملازم لاستعمالات مصطلح (الثقافة) هو جانب واحد فقط من الجوانب التي يمكن توضيحها، أما الجانب الآخر والأهم فهو تداعيات الظرف الوجودي الذي يقتضيه مصطلح (الثقافة) عند استعماله مقابل culture بالمعنى الأنثروبولوجي. فالمفكرون العرب لم يتعاملوا مع هذا المصطلح من موقف نقدي إنما تبنوه بتلقائية وعفوية، كونه ـ كما يبدو ظاهرياً ـ يعبر عن حالة اجتماعية نابعة من حاجات متأصلة في الطبيعة الإنسانية، ولم يتساءلوا عن سبب غياب هذا المصطلح ومفهومه في الخطاب العربي القديم[1].

وهذا يفيد بأن علماء اللغة العربية، على اختلاف تخصصاتهم في الماضي، لم يستعملوا كلمة الثقافة في المعنى الواسع، ولم يؤسسوا علماً يسمى الثقافة. فالعلماء المسلمون لم يستعملوا هذا الاصطلاح ولم يقيموا علماً مميزاً بهم يسمى الثقافة «culture»، إنما جاء تعبير الثقافة وليد الدراسات العصرية[2]. وقد درج استعمال لفظ (ثقافة) وفي أحيان كثيرة أيضاً لفظ (حضارة) مقابل كلمة culture في الخطاب العربي المعاصر، إلا أنه في واقع الأمر ليس هناك معادل لغوي دقيق لهذا المصطلح في العربية، فمعاني مصطلح (ثقافة) واشتقاقاته، على مستوى الفهم العام والخاص، كانت ومازالت تخلق حواجز لغوية وفكرية كبيرة تمنعه من التطابق والانسجام مع الأصل الأجنبي[3].

على هذا الأساس لم تتم الترجمة طبقاً للدلالات الأصلية لكلا

(1) يُنظَر: سامر عكاش، لعبة الوجود ومواقع الأشياء، مجلة المستقبل العربي، عدد 236، بيروت، 1998، ص15.
(2) علي أحمد السالوس وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص10.
(3) يُنظَر: سامر عكاش، مصدر سبق ذكره، 15.

اللفظين في معناهما الخارجي المتداول، وقد أدى ذلك إلى تغريب الدلالات الحقيقية للمفهوم العربي واستبدال دلالات أوروبية بها، بحيث لم يعد من المفهوم العربي غير لفظه، أما جوهره ومعناه، فلا صلة لهما بالمظهر أو بالوعاء اللفظي [1].

لقد ورد مصطلح (ثقافة) في اللغة العربية بشكل مغاير تماماً عن معناه الأصل، خاصة ما ورد منه في معجم لسان العرب، حيث القول: ثقف الشيء ثقفاً وثقافاً وثقوفة: حذقه، وفي حديث الهجرة: هو غلام ثقف لقن، أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنت ثابت المعرفة بما يحتاج إليه، وفي حديث أم حكيم بنت عبد المطلب: إني حصان فما أكلم وثقاف فما أعلم[2]. كما يجسد القرآن الكريم معنى الـ (ثقافة): وهو الظفر بالشيء بعد البحث والتفتيش عنه كما جاء في الآيتين الكريمتين (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) [3]. (فأما تثقفنهم في الحرب فشرد من خلفهم لعلهم يذكرون) [4].

لذلك يلاحظ أن التأصيل العربي لمفهوم (ثقافة) نوع من التطهر puritan لدفع تهمة أن اللغة العربية لم تقدم غير هذه الكلمات الصماء، أو إنه نوع من التبرك باللغة العربية وإقناع لـ (الـذات) أن الكاتب العربي لم يزل ملتزماً بأصوله وينطلق منها ولا يتخطاها. أو بعبارة أخرى، تغطية للانفصام الثقافي الذي يعيشه المفكرون العرب، أو إنه ـ مع افتراض التعمد ـ محاولة للتسويغ وإضفاء الشرعية على الدلالات والمعاني الأوروبية للمفهوم وذلك بذكرها كأنها مستنبطة من اللفظ

(1) نصر محمد عارف، مصدر سبق ذكره، ص 27ـ26.
(2) ابن منظور، لسان العرب، المحيط، قدمه: عبد الله العلايلي، دار لسان العرب، بيروت، مج 10، سنة الطبع بلا، ص364.
(3) سورة البقرة، الآية 191.
(4) سورة الأنفال، الآية 57.

العربي غير دخيلة عليه، كمحاولة لنسخ الدلالات الأصلية للمفاهيم واستبدال دلالات أوروبية بها في عملية هادئة تضفي على نفسها المشروعية والقبول[1].

وعند متابعة سيرة مفهوم الثقافة بدلالته الأصلية، فأنه برز عند سلامة موسى. وبشكل واضح من خلال كتاباته، في مقابل اللفظ الأجنبي culture، لاسيما أن موسى وجد أصلًا للمفهوم عند ابن خلدون حيث يقول: وإذ وجدته يستعمله في معنى شبيه بلفظة kulture (كلتور) الشائعة في الأدب الأوروبي وهي مجموع المعارف والآداب والفنون، التي يتعلمها الناس ويثقفون بها، وقد تحتويها الكتب، ومع ذلك فالثقافة خاصة بالذهن، لأن الحضارة مادة محسوسة في آلة تخترع وبناء يقام ونظام حكم محسوس ودين له شعائر ومناسك وعادات ومؤسسات، والحضارة مادية وأما الثقافة فأنها ذهنية[2].

كما انه برز استخدام (حضارة) أيضاً مقابل اللفظ الإنكليزي «culture» في كتابات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا العرب في ترجماتهم للمؤلفات الأوروبية في هذين الحقلين، وبذلك شاع الحديث عن مفهوم الحضارة والمقصود به هو الـ culture في المدلول الأوروبي. فنجد ـ مثلاً ـ الذين ترجموا كتابات كلايد كلوكهون ورالف لنتون ولويس مورغان وجوردن تشايلد يستخدمون في ترجماتهم لفظ حضارة كترجمة لـ culture ويلاحظ أن هؤلاء المترجمين عندما يتعرضون للفظ الأوروبي civilization يطلقون عليه اللفظ العربي (مدنية) وفي كلتا الحالتين فأن التعريفات المقدمة والدلالات

(1) نصر محمد عارف، مصدر سبق ذكره، ص30.
(2) سلامة موسى، الثقافة والحضارة، دار الهلال، القاهرة، 1927، ص171.

الراسخة في الذهن هي ما تأتى من المفهوم الأوروبي المترجم نفسه، وليس الجذر العربي لهذه الألفاظ أو دلالاتها في الفكر العربي[1].

ثالثاً: مفهوم المدنية civilization في دلالته الأصلية

ابتداء، لابد من توضيح التداخل الحاصل بين كل من الثقافة والحضارة ويمكن رصد صورة هذا التداخل في المدنية، فقال بعضهم حينما أراد أن يحدد معاني هذه الكلمات بأن مدنية أمة ما، تعني الجانب المادي عند هذه الأمة، وثقافة أمة، تعني الجانب الآخر في حياة هذه الأمة. والحضارة هنا في هذا الوضع بين الثقافة والمدنية، هي ليست العلم فقط، إنما أيضاً تشتمل على التصورات والأفكار والسلوك والآداب وكل المعاني التي لا تدخل في الجانب المادي، فحضارة أمة ما، تعني مجموع ثقافتها ومدنيتها، فإذا تم اعتماد هذا التعريف لكلمة الحضارة تكون حضارة أمة: هي مجموع ثقافتها ومدنيتها.

وإذا كانت الحضارة، ميزة إنسانية يتمتع بها الإنسان لتدل على الجانب الروحي ويقصد بها الأشياء التي تراد لذاتها كالفن والأدب والفلسفة، فأن المدنية، هي جزء من الحضارة، لكنها تدل على مرحلة سامية وتطور راق لأجزاء منها، فهي بالتالي تشير إلى مستوى معين من التقنية لفترة زمنية وصلت لها أمة من الأمم[2].

وان أول من تداول استخدام (المدنية) في كتاب منشور هو المركيز «دي ميرابو» فهي ترد في كتابه (مقال في السكان) بقوله:

---

(1) نصر محمد عارف، مصدر سبق ذكره، ص29.

(2) شحاذة الناطور وآخرون، مدخل إلى تاريخ الحضارة، منشورات الكندي، إربد، 1989، ص11.

إن المدنية «civilization» شعب ما يتسم برقة طباعه وعمرانه وتهذيبه ومعارفه المنتشرة، ويراعي الفائدة العلمية العامة ويفسح المجال لقانون المفاضلة، ومع ذلـك، فأن المدنية «civilization» لا تفعل شيئاً للمجتمع، ما لم تمنحه جوهر الفضيلة وشكلها. فمن صلب المجتمعات التي هذبت حواشيها جميع العناصر التي جرى ذكرها آنفاً ينبثق مفهوم الإنسانية[1].

وهناك من يرى إلى أن المدنية نسق وسيط ببين الثقافات والثقافة الحضارية التي تغذيها جميعاً، ولا تتحرك هذه الثقافات بدونها، ويستمر الصراع داخل هذه المدنية بين الثقافات خاصة، إذا ما وجدت ثقافة قوية[2].

ويفهم من ذلك أن الثقافة culture ليست الحضارة، لكن تشكل جزءاً منها كما أن الثقافة ليست المدنية civilization لكنها الموجهة لها[3]. وثمة مفهوم آخر يرى إلى أن الحضارة هي تجسيد الثقافة، وأنها شكل من أشكال الثقافة[4]. أو بالأحرى شكل معقد من أشكال الثقافة، وإن عد الثقافة هنا كشكل راق، كما يوحي اشتقاق الكلمة، يقصد به ثقافة أهل الحضر، وهم الناس الذين يعيشون في المدن، ومن المعروف أن سكان المدن اتجهوا دائماً إلى تطوير نمط معقد نسبياً من الحياة، كما أنهم نجحوا في أغلب الحالات في تطوير لغة

---

(1) جون نيف، الأسس الثقافية للحضارة الصناعية، ترجمة محمود زايد، دار الثقافة، بيروت، 1992، ص34.

(2) برهان غليون، اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية)، دار التنوير، بيروت، 1985، ص125.

(3) باسم علي خريسان، العولمة والتحدي الثقافي، دار الفكر العربي، بيروت، 2001، ص27.

(4) عزيز السيد جاسم، مصدر سبق ذكره، ص 9.

مكتوبة[1]. فالكتابة هي ابتكار تاريخي مد البدايات الأولى للحضارة بزخم حقيقي، مما بات معه القول بتعبير راجلان إن الحضارة ثقافة مكتوبة، مذهباً يحمل قدراً كبيراً من الصحة والتحديد[2].

ويكاد علماء الإنثربولوجيا يجمعون في تاريخهم لفكرة الحضارة على البدء بكتابات لويس مورجان، وبخاصة كتابه الأساسي (المجتمع القديم Ancient Society) الذي يتتبع فيه التطور الثقافي للإنسانية والذي يحرص فيه على أن يبين أن العلاقة الأساسية لقيام الحضارة أو الوصول إليها كانت في اختراع الأبجدية الصوتية أو في ما يماثلها مثل الكتابة الهيروغليفية، والاحتفاظ بسجلات ومدونات حول التاريخ والقانون والدين والمعرفة العلمية[3]. وهذه التعريفات بقيت دونما انفكاك مسكونة بتعريف Tylor[4] المقدم سابقاً في أن الثقافة أو الحضارة « نموذج كلي لسلوك الإنسان ونتاجاته المتجسدة في الكلمات والأفعال وما تصنعه يداه، وتعتمد على قدرة الإنسان على التعلم ونقل المعرفة للأجيال التالية.» وهو ما ينطبق في جانب كبير منه على المدنية في وقتنا الحاضر، حيث تدل على سيطرة الإنسان على الطبيعة ومقدار الإنجازات التي حققها، كما تدل على مستوى رقيه الاجتماعي والخلقي.

من خلال التعريفات المقدمة للحضارة في الدلالات التي توحي بمعنى الحضارة، يلاحظ أنها هي نفسها التعريفات التي وضعت بإزاء

---

(1) رالف لنتون، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، مصدر سبق ذكره، ص144.
(2) عزيز السيد جاسم، مصدر سبق ذكره، ص 13.
(3) نقلًا عن: أحمد أبو زايد، مصدر سبق ذكره، ص 8.
(4) رضوان زيادة، صِدام الحضارات، هاجس الصراع وخطاب النفي، شؤون الأوسط، عدد 104، بيروت، خريف 2001، ص 207.

المدنية، فالخلاف لفظي، والمحتوى واحد، والمضمون هو هو، مضمون المفهوم الأوروبي ذاته Civilization، وقد ارتبط هذا المفهوم بالوسائل التكنولوجية الحديثة، مثل الحديث عن وسائل المواصلات على أنها الحضارة[1].

وفي ضوء ما تقدم، فإن المدنية بهذا المعنى أسلوب إنتاج بضاعة تفنى وتستهلك ولها عمر زمني وعمر استهلاكي وعمر تصميمي، كما أن الحضارة أسلوب إنتاج بضاعة تنظيمية تتبدل بتبدل السياسة وتتغير بتغير الحكومة وتسقط بسقوط الدولة ـ وهو ما سيجري الحديث عنه في فقرة لاحقة من البحث ـ لكن الثقافة أسلوب إنتاج بضاعة إبداعية لا تتبدل بتبدل السياسة ولا تتغير بتغير الحكومة ولا تسقط بسقوط الدولة. الثقافة حيازة إبداعية، والخبرة المتوراثة من جميع الناس إلى جميع الناس منذ الأزل حتى الأبد في كل مكان، إضافة إلى قوى الإنتاج الأخرى وعلل التكوين[2].

وهذا ما أكد عليه الفريد فيبر[3] بقوله: إن المدنية تقبل أن تنقل وتتوارث من جيل إلى آخر، وكل جيل يبدأ في مدنيته عند النقطة التي انتهى إليها الجيل السابق، فهي إذن تراكمية وتنتشر في خطوط مستقيمة طولية وعرضية في حين أن الحضارة بدلالة الثقافة إنتاج مستقل يصعب انتشاره من مجتمع إلى آخر، ولأن المعرفة تزداد بمرور الزمن، فكل جيل يتسلم حضارة ومدنية الجيل السابق ثم يضيف إليها أشياء كثيرة ويطورها في مجالات وظروف كثيرة، وأن جميع مجالات وحقول الحياة قابلة للتقدم والتطور.

---

(1) نصر محمد عارف، مصدر سبق ذكره، ص 46.

(2) مدني صالح، الثقافة والحضارة والمدنية، مجلة الموقف الثقافي، عدد 21، دار الشؤون الثقافية، بغداد، مايس حزيران تموز/ 1999، ص ص 49ـ46.

(3) يُنظَر: فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، مكتبة مصر، القاهرة، د. ت، ص 12.

لذلك يمكن القول إن عناصر الحضارة، قابلة للهجرة والانتقال، لكن الحضارة كلها لا تقبل ذلك، لان لكل عمل محلي، وأن لكل حضارة، ولكل مجتمع كل خاص، على أن هذا الكل نفسه، وإن كان مستقراً نسبياً إلا أنه أيضاً يتحول ويتميز نظراً للصورة الجديدة التي يصل إليها الجهاز الحضاري العام[1]. ومهما يكن فالتقدم العلمي والتقني وانتشار أسباب الرفاه المادي وعقلانية التنظيم الاجتماعي، والميل إلى القيم الروحية والفضائل الأخلاقية، فأن الكلام عنها وعن الحضارة، بهذا المعنى، لا يخلو من التقويم والتقدير، أي من الحكم على الحضارات بنسبتها إلى المثل العليا على اتجاهها إلى الاشتراك في عناصر متشابهة لسرعة انتقال الأفكار والأشياء من إقليم حضاري إلى آخر[2].

إن الحضارة كمصطلح ينبغي أن تحدد بمنأى عن الأطر الفكرية، خصوصاً إذا ما حددت في إطارها المصطلحي، لذلك يفضل توصيف الحضارة كما هي بصرف النظر عن صواب أو خطأ المعطيات الفكرية أو الدينية لأمة من الأمم.

رابعاً: مفهوم المدنية civilization في دلالته العربية

إن موضوع الـ Civilization ومقاربته مع اللفظ العربي (مدنية) كان أكثر دقة في اقترابه من اللفظ العربي المقابل للفظ الأجنبي، مع ملاحظة أن لكل لغة عقلها وإطارها الفكري الذي يعطي لمفاهيمها دلالات وظلال لا تتطابق مع لغة أخرى. لأن مفهوم المدنية civilization لم يتعرض إلى استخدام مجازي مثلما تعرض له مفهوم

(1) المصدر نفسه، ص 13.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ج 1، د.ت، ص 477.

الثقافة culture إنما كان مباشراً، لذلك جاءت الترجمة معبرة عن جوهر المفهوم[1].

ونظراً للترادف الواضح بين المفاهيم الثلاثة؛ حضارة، ثقافة، مدنية، فأن الفكر العربي عند تلقيه المفاهيم السابقة يلاحظ أنها انتقلت إليه عن طريق الترجمة وفي عصر النهضة العربية الإسلامية، أي قي أواخـر القرن التاسع عشر. إضافة إلى ذلـك، فان اضطراباً واضحاً قد حصل في تعريب هذه المفاهيم فـ civilization تم ترجمتها بالمدنية لدى الطهطاوي الذي استخدم مفهوم التمدن في التعبير عن مضمون المفهوم الأوروبي نفسه. يقول: « ويفهم مما قلناه أن للتمدن أصلان؛ أصل معنوي وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب، ويعني التمدن في الدين والشريعة وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها للتميز عن غيرها، والقسم الثاني: أصل مادي وهو التقدم في المنافع العمومية[2].

وبناء على ما تقدم، فأن الخطاب الثقافي العربي يكاد يستخدم الألفاظ الثلاثة ليدل على معنى واحـد، وإن ظهر اتجاه يفرق بين المدنية من جهة، على اعتبار أنها ترتبط بالأوجه العلمية والمادية لحياة المجتمع، وبين الثقافة بوصفها مجموعة المعلومات التي يقوم عليها نظام حياة أي شعب من الشعوب فهي على هذا، أسلوب حياته ومحيطه الفكري ونظرته إلى الحياة، ولابد من أن تكون خاصة به نابعة من ظروفه واحتياجاته، وبيئته الجغرافية وتطور بلاده التاريخي والحضاري[3].

---

(1) نصر محمد عارف، مصدر سبق ذكره، ص44.

(2) نقلًا عن: المصدر السابق، ص 42.

(3) حسين مؤنس، مصدر سبق ذكره، ص 375.

وقد أفضى ذلك إلى أن يكون هناك اضطراب واضح في الفكر العربي عند تعامله مع مفهومي «culture» و«civilization»، فمن ترجم الـ «culture» إلى ثقافة، فقد ترجم الـ «civilization» إلى حضارة، ومن ترجم الـ «culture» إلى حضارة، فقد ترجم الـ «civilization» إلى مدنية، وفي كل حالة يختلف تعريف المفهوم العربي عن الآخر. ففي الحالة الأولى تكون الثقافة هي الجانب الفكري من الحياة، وتكون الحضارة، هي الجانب المادي منها. وفي الحالة الثانية تكون الحضارة هي الجانب الفكري، وتكون المدنية هي الجانب المادي منها[1].

ويقول عبد الكريم غلاب بهذا الصدد في كتابه (أزمة المفاهيم وانحراف التفكير)؛ «ومع ذلك نستأنس ببعض الذين حاولوا أن يحددوا بعض المفاهيم للحضارة ولو لم تكن مفاهيم قارة، فبينما يقول بعضهم أن الحضارة لا تتمثل فحسب في عظم المنشآت، كالأهرامات أو قصور فرساي، أو العمائر السامقة في نيويورك، بل إنها تتمثل في صورة أصدق وأوضح، في صغار الاكتشافات التي تقوم عليها حياة البشر، ويُضرب مثل باكتشاف صناعة رغيف الخبز. وحينما يقول، آخر إن الحضارة في مفهومها العام هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، ويُضرب مثل في هذا الجهد بكل الاكتشافات المبكرة»[2].

خامساً: (الحضارة بين الازدهار والانهيار)

بالرغم من التحولات المعرفية والمدلولات المضافة إلى كلمة الحضارة، فدلالة جذورها، وهي المدنية ما تزال راسخة ومحددة لهذا

---

(1) نصر محمد عارف، مصدر سبق ذكره، ص 49.

(2) عبد الكريم غلاب، أزمة المفاهيم وانحراف التفكير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص243.

المفهوم، وهذا ما يلاحظه جون نيف عندما يعتبر أن الـ «civilization»، بالمعنى الذي جاءت به الكلمة قدمت تصوراً عن نشر الصناعة. و«civilization»، بهذا المعنى، قد وجدت في منتصف القرن السادس عشر، وإذا كانت قد برزت إلى الوجود بعض الشيء في القرن الثامن عشر، فمرد ذلك أسباب عدة منها؛ استئثار الأوروبيين بالاقتصاد الجديد الذي استهدف النوعية وانتشر في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، انتهى بهم إلى أن يرغبوا في المشاركة، إلى حد ما ـ في الأقل ـ في طراوة العيش[1].

وانطلاقاً من هذه النقطة يفهم أن حال الدعة ورّقة العيش يؤديان إلى نتيجة مؤداها: أن المدنية وصلت إلى مرحلة توشك على الوقوع في خطر، ولقد أشار ابن خلدون إلى ذلك من قبل[2] عندما يتعرض للجيل الثالث من أجيال الدولة، وهو الجيل الذي ينسى حياة البداوة والخشونة، وكأنها لم تكن موجودة ابتداءً... ويفقد حلاوة العز والعصبية، ويبلغ فيه الترف غايته بما ينعم فيه من نعيم العيش، وهكذا يصبح أبناء هذا الجيل عيالاً على الدولة، لأنهم لم يعودوا قادرين على الاضطلاع بمهمات الحماية والدفاع التي أصابها التسيب والإهمال. وما كان ابن خلدون يقصد الدولة هنا بمعناها المعاصر شعباً وإقليماً وحكومة إنما كان يقصد ما يمكن أن يسمى بالعهود السياسية أو النظم السياسية، أو عملية توارث السلطة، وانتقالها، أو توالي الأسر الحاكمة. لذلك كان استخدامه لمفهوم الحضارة يشير إلى الإقامة في الحضر بخلاف البادية[3]. ويعد علامتنا الكبير أول من أطلق

(1) جون نيف، مصدر سبق ذكره، ص214.

(2) جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الإسلامي، دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد، 1993، 133.

(3) نصر محمد عارف، مصدر سبق ذكره، ص55.

هذا المفهوم على معنى قريب من معناه الحاضر، ففرق في مقدمته بين العمران البدوي والعمران الحضري[1]. وأن هذين العمرانين لم يظهرا بشكل سكوني، أو كأنهما أنموذجان مغلقان متنافران إنما ظهرا في إطار تطور عام. فالعمران البدوي ليس سوى الدرجة الأولى، والعمران الحضري الدرجة العليا والأخيرة[2].

وبناء على ما سبق، فإن المفكرين الألمان، من أمثال شبنغلر وشفايتزر وكاسيرر كانوا عندما يستخدمون مفهوم الـ civilization إنما يستخدمونه بمعنى الجدب والانهيار والانتقاص، والإشارة إلى أن الحضارة في طريقها إلى الاحتضار والإفـلاس[3]. وهو ما يمكن معاينته عند سيطرة مفهوم الدورات الحضارية في تفسير التاريخ على المفكرين الألمان.

ولو تأملنا طروحات أسوالد شبنغلر الخاصة بالحضارة، فأنه يؤكد على مرورها بمراحل دائرية في تطورها، من ولادة ونضوج وموت، تماماً كما يمر الإنسان بهذه المراحل، لكن فيما يمتد عمر الإنسان ليصل إلى مائة عام على أكبر تقدير، فأن عمر الحضارة يصل إلى ألف عام في المتوسط، وعلى أساس هذا المعيار تنبأ شبنغلر بسقوط الحضارة الغربية[4].

وبالاستناد إلى هذا المنطق، فأن النظر إلى الثقافة على أنها ثقافة «منفردة» تنبثق من ذاتها يدل على أن التطور الصاعد ينتفي

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص ص475 ـ 476.

(2) إمحمد حسين نصر، مصدر سبق ذكره.

(3) للتفاصيل يُنظَر: أسوالد شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964. كذلك يُنظَر: البرت شفايتزر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط 3، دار الأندلس، بيروت، 1983. يُنظَر: ارنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961.

(4) أسوالد شبنغلر، مصدر سبق ذكره، ج 3، ص 550.

بصورة طبيعية، وأن كل حضارة عندما تصل إلى ذروتها تنهار دون أن تترك تراثاً للأجيال اللاحقة من أجل تطويرها[1]. فبدلاً من الصورة الرتيبة لتاريخ العالم ذي البعد الأحادي يرى إلى شبنغلر خليطاً مشوشاً من ثقافات قوية كل منها لها فكرها الخاص ومشاعرها الخاصة وحياتها الخاصة ونهايتها الخاصة. كما أن لكل ثقافة إمكاناتها وطريقة التعبير عن ذاتيتها من جهة انبثاقها ونضجها وتلاشيها دون أن تعيد نفسها[2].

وحيث كان لكل حضارة أن تسير في الطريق الطبيعي، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون: «طور النشأة والتكوين، ثم طور النضج والاكتمال، وأخيراً طور الهرم والشيخوخة، فإنها عرضة للتحولات التاريخية، كما إنها لا تكون في مرحلة أو طور معين بل تنتقل تاريخياً من مرحلة إلى مرحلة أخرى»[3]. الأمر الذي يقود إلى تأمل المشهد بواقع افتراضي في ضوء سيادة مفهوم الحتمية التاريخية في القرن التاسع عشر خصوصاً بعد ظهور كتاب داروين (أصل الأنواع)، الذي يؤكد على أن تغير المجتمعات الإنسانية يخضع إلى قانون تاريخي، هذا القانون الذي يجعل حركة التغيير تسير عبر مراحل تاريخية متعاقبة، تتفاوت درجات تعقيدها ورقيها بصورة متوالية من الأبسط إلى الأعقد ومن الأدنى إلى الأسمى، وأطلق على ذلك بالاتجاه التطوري الأحادي الامتداد، ويعني الالتزام بهذا الاتجاه، التأكيد على

(1) موجمان، نقد الفكر البرجوازي المعاصر، ترجمة يوسف عبد المسيح، الموسوعة الصغيرة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، عدد32، 1978، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص 20. وللإطلاع على تفاصيل هذه النظرية يُنظَر: جارلس داروين، أصل الأنواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت، بغداد.

(3) احسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1999، ص256.

أن مراحل التطور، هي نفسها من حيث العدد والتكرار والتعاقب في التاريخ التطوري لكل أمة ولكل جماعة[1].

لكن إذا كان داروين قد ترك أتباعاً وتلاميذ ومريدين يواصلون بحوثه بنجاح، فأن محاولة مورجان وغيره من علماء الأنثروبولوجيا قد أخفقت في وضع أساس صلب يمكن أن يقوم عليه تفكير تطوري معاصر، نظراً لأنهم كانوا دائماً يفتقرون إلى توفر المعلومات المؤكدة[2]. وربما لأنهم لم يعزوا الانحراف أو النكسات التي تصاب بها الأمم، إلى الانحراف عن الأصول التي جاء بها الأنبياء في رسالاتهم السماوية[3]. فالفكر الإلهي على حد تعبير عبد الحليم عويس يربط الحياة الدنيوية بالحياة الآخروية ويجعل لها غاية أبعد من الدنيا.

هذا المبدأ ينسحب على مسألة الثقافة، بوصفها شكلاً مهماً من أشكال الحضارة، فيما لو أخذنا بعين الاعتبار، أن كل مسألة ثقافية محاصرة بماض ثقافي تقليدي يضغط عليها واعتبارات مستقبلية تشدها إلى الأمام. ولذلك فأنه يوجد ثمة مأزق تحشر الثقافة فيه نفسها[4]. وهذا المأزق عبر عنه المفكر والمؤرخ الإنكليزي أرنولد توينبي في نظريته (التحدي والاستجابة)، إذ على العكس من شبنغلر الذي بدا متشائماً سوداوياً لدى تقديم نظريته الحتمية عن موت الحضارات، من دون أن يترك لها فرصة للمواجهة، أو برنامج لتذليل العقبات، فأن أرنولد توينبي يرى إلى أن أمام الحضارات خيارات

---

(1) المصدر نفسه، ص 255.

(2) أحمد أبو زايد، مصدر سبق ذكره، ص12.

(3) يوسف كمال، مستقبل الحضارة، ط 2، دار الوفاء، المنصورة، 1987، ص100.

(4) عزيز السيد جاسم، موضوعات عن الثقافة والثورة، دار الطليعة، بيروت، 1972، ص 38.

للمجابهة إلى جانب ما يمكن أن يسمى بحتمية الانحدار، وتزداد هذه الخيارات تعدداً كلما امتلكت الحضارة الوسائل المادية المناسبة للتكيّف مع الظروف المتغيرة[1]. ويرى توينبي إلى أن عماد كل حضارة هو الدين، لأنه العنصر الوحيد الذي يمثل الحركة الصاعدة في الدورة الحضارية[2].

حيث يقول توينبي[3]: إن الدين هو ما يجب أن يشغل اهتمام الإنسان أكثر من أي شيء آخر، حتى العلاقات الاقتصادية والسياسية يجب أن تدرس في ضوء هذه الأفضلية، فالدين هو العنصر الأهم الذي يجب أن يفسر التاريخ على أساسه، وأن التاريخ تسلسل لاهوتي في أحداثه ووقائعه وتطوراته، كما أنه يحذر الحضارة الغربية من أن

(1) وقد عرض توينبي نظريته الدائرية هذه في كتابه (دراسة للتاريخ) المنشور عام 1936. وأوضح فيه أن الحضارة تواجه بتحدي شامل يؤدي إلى ضعفها، ولكن سرعان ما تجد الوسائل لمواجهة هذا التحدي، فتنتعش من جديد، وتزدهر وتقوى.

(2) وهذه النقطة هي التي سيأخذها هنتنغتون فيما بعد وسيضعها في مسارها الخاص به، ويقوم بتوظيفها وفق رؤيته الخاصة به أيضاً، حيث ان الحضارة لديه، هي وحدة ثقافية وإنها أعلى مستوى للتجمع البشري، وإنها اشمل وأوسع مستوى للهوية الثقافية يمكن ان ينتمي إليه الإنسان، ويرى إن أهم عامل محدد لمفهوم الحضارة على الإطلاق هو الدين وهو ما سنلاحظه في تضاعيف كتابه. هنتنغتون. صموئيل هنتنغتون، صِدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوة، دار سطور، القاهرة، ط2، 1998.

(3) جورج حنا، الحقيقة الحضارية، دار العلم للملايين، بيروت، 1958، ص ص24 ـ 25. ينظر في السياق ذاته في الفصل الخاص بـ حوار الأديان: محمد خاتمي، حوار الحضارات، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2002، ص87.

يصيبها ما أصاب التسع عشرة حضارة التي سبقتها من انحطاط[1] يلقي عليها مواعظ ثلاث فهو يعظها بـ[2]:

أولاً: إقامة حكومة عالمية دستورية تعاونية، وهذا في حقل السياسة.

ثانياً: إقامة نظام تساومي بين الاقتصاد الحر وبقية الاقتصادات الأخرى، وهذا في حقل الاقتصاد.

ثالثاً: تنسيق الطقوس الروحية وأجهزتها على الأسس الصحيحة للدين المسيحي. ومن بين هذه المواعظ الثلاث، يضع ثالثها في المقام الأول، ويجعل من الموعظتين الأولى والثانية، الوسيلة لإنجاح الموعظة الثالثة، التي هي الهدف الحضاري المنشود.

ويرجع السبب في اختلاف علماء الحضارات حول أثر الدين على الحضارة، إلى اختلاف نظرتهم إلى الدين، فمنهم من يرى إلى انه جزء من أجزاء الثقافة، لأنه ظاهرة اجتماعية من صناعة الإنسان وعاداته[3].

وبناء على هذا الفهم، يقترب حسن حنفي من فكرة توينبي بقوله: «إن الحضارة هي قدرة شعب ما على الاستجابة لتحديات العصر واستنباط الحلول غير المنقولة من نماذج قديمة أو من نماذج معاصرة؛ ذلك لان لكل حضارة خصوصيتها وظروفها، فالحضارة هي قدرة شعب ما على الدخول في تحديات العصر والحصول على حلول إبداعية قادرة على الحفاظ على هويته في نفس الوقت على الاستجابة

---

(1) لقد حدد توينبي الحضارات الأساسية التي شهدها العالم بـ 21 حضارة غير أن أكثر هذه الحضارات اندثرت وأن هذه الحضارات تمر الآن في دور الانحلال بعد أن توقفت عن النمو من الداخل منذ فترات متفاوتة. وللمزيد من التفاصيل يُنظَر: أرنولد توينبي، بحث في التاريخ، ترجمة: طه باقر، ج 1، بلا ناشر، بغداد، 1955، ص ص 358ـ356.

(2) جورج حنا، مصدر سبق ذكره، ص25.

(3) د. علي أحمد السالوس وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص9.

لهذه التحديات»[1]. والمقصود بالهوية هنا الاستقلالية، حيث يشير إلى إنها تساعد على تحقيق وحدة الوجود الاجتماعي للأمة وتماسك كيانها الحضاري، ويتم ذلك عندما تصوغ الأمة ذهنيات أبنائها وتخط إطارها الاجتماعي وترسم خطوط حياتها المعنوية والمادية. وتتحقق الاستقلالية عندما تنطلق حضارة الأمة من القاعدة الفكرية التي تؤمن بها وبالتالي تشكل هويتها. الهوية جوهر الحضارة وحقيقتها. ولما كان في كل شيء من الأشياء الإنسان والثقافة والحضارة والثوابت والمتغيرات، فأن هوية الشيء هي ثوابته التي تتجدد ولا تتغير، تتجلى وتفصح عن ذاتها دون أن تخلي مكانها لنقيضها[2].

وبعبارة أخرى يقول الجابري: «الحضارة هي المُعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه، وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل... وهكذا ففي الثقافة وبالثقافة يدخل الفرد البشري في البعد الإنساني للحياة ويسمو عما فيه من مقومات بيولوجية محض، فبالثقافة تتخذ حياته شكلاً آخر فهي التي تعطيه الجذور وهي التي تفتح أمامه إمكانيات وآفاقاً خاصة، يستطيع التعرف بها إلى العالم والاحتفاء به»[3].

لقد شكلت هذه المعتقدات والثقافات سلوكيات الجماعة البشرية بحيث أصبح معها القول بأنها غير واعية أو استبطانية أو

(1) نقلًا عن: إقبال بركة، الإسلام وتحديات العصر، دار قباء، القاهرة، 1999، ص ص218ـ217.

(2) محمد عمارة، هويتنا هي البصمة التي تميزنا عن غيرنا، حاوره: عصام عامر، مجلة تراث، القاهرة، عدد14، كانون ثاني، 2000، ص16.

(3) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص213.

هي كذلك بالنسبة لأكثرية الأفراد على الأقل، وأصبحت تُعَد جزءاً من طبيعة الأشياء، ولذا فالثقافات والمعتقدات نـادراً ما تناقش أو تمحص، فهي كما الهواء بالنسبة إلى الكائنات الحية تسلِّم به ولا تكاد تشعر به.

الفصل الثاني

في مفهوم الصراع الحضاري

تلتبس الرؤية بإزاء تحديد المفاهيم المعرفية في الدراسات الأنثروبولوجية والثقافية والسياسية، في: أيهما يحكم ما يتعلق بواقع العلاقة بين الحضارات؛ الصراع أم الحوار؟ فينبثق اتجاه يُعلي من شأن الصراع باعتباره نتاجاً طبيعياً تنبني وتتشكل فيه طبيعة الأشياء. إذ الكائنات بحسب مفاهيم (الداروينية) جُبلت على أن يكون الصراع بينها هو مصدر بروز النوع، وانسلاله في الحضور الدائم، ولا يمكن وفق هذا المنظور تأكيد حضور ذات معينة ما لم يصدر عنها تغييب قسري للذوات الأخرى. وفيما يتعلق بالصراع الذي يشوب سلوك الحضارات، هناك نظريات تقرنه بالطبيعة العضوية للحضارات، حيث تمر الحضارة كما الإنسان بمراحل: النشأة والنضج والهرم. إن هذا الاتجاه يذهب نحو تأصيل فكرة الصراع واعتباره المحرك الأساس الذي يضبط درجة تمايز الحضارات وتغايرها. إذ ما يزال جانب كبير من هذا الفهم معمولاً به اليوم على صعيد العلاقات بين القوى، سواء أكانت هذه القوى دولاً أم أقاليم أم حضارات. وفي الغالب فأن الصراع ينطلق من مفاهيم التمركز الحضاري حيث تفترض الحضارة على الدوام آخر غريباً عليها، ونداً لها، ترسم حوله خططها ومشاريعها الآنية والمستقبلية. ومن دونه لا يمكن أن تستمر فكرة الصراع. إن هذا المذهب يجد حضوره وتجليه في الحملات الاستعمارية الأوروبية

الكبرى التي عمت أقاليم الأرض جميعها، حتى أصبحت بمثابة مناطق اختبار لأبحاث الغرب الأكاديمية والحربية منذ القرن السادس عشر. وما يزال هذا المنوال يعمل وإن تغير في مظاهره، إذ نراه يتجلى في أطروحات الغرب المعاصرة، سواء في العولمة، أم في نهاية التاريخ، أم في صِدام الحضارات.

وهناك اتجاهات فكرية سياسية تدرك أن الحوار صيغة من صيغ الاتصال الحضاري التي تنبذ الإلغاء والإقصاء الأعمى وتعمل على تقديم خطاب حقيقي يستخلص من تعارض الآراء والمصالح والقيم، قيمة جديدة مركبة تسمح بالاختلاف وتؤمن بحرية الرأي والخصوصية والتنوع الحضاري والثقافي. وفي ضوء ذلك سنتناول المحاور التالية:

لكي يتسنى لنا معرفة ظاهرة الصراع، أي «موضوع الصراع المدرك بواسطة الحواس، والجانب التأملي منه، الذي يخبو وراء حدود الخبرات به»[1]. لابد من معرفة ماهية الصراع إبتداءً، والأسباب المنشئة له، ومعرفة طبيعة الصراعات داخل المجتمع أو بين المجتمعات المختلفة ومن ثم العناية ببعض الآراء التي نّظرت لهذه الفكرة.

أولاً: ماهية ومفهوم الصراع

لقد مال علماء الاجتماع، لاسيما علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع السياسي والمستخدمين للمنهج العام والكلي Macro إلى تفسير الظواهر الإنسانية التي اعتبرت الصراع ظاهرة ملازمة وطبيعية لوجود الجماعة، معتبرين أن الصراع ظاهرة مرضية (سيكولوجية) تؤدي إلى الاختلال الوظيفي، غير أن اغلبهم يتفق على وجود درجة

(1) روزنتال ويودين، مصدر سبق ذكره، ص 288.

معينة من العداء داخل الجماعة الخارجية[1]. ولو تأملنا أكثر في الفكر الصراعي لوجدناه يذهب إلى أن لكل نظام اجتماعي قوتين: قوة تميل إلى الهدم والإخلال بالتوازن، وأخرى تعمل على البناء وإعادة التوازن، وإذا عاد التوازن فلا يرتد النظام إلى حالته الأولى[2].

لذلك ينظر علماء الاجتماع نظرة إيجابية للصراع، فيعتقدون بأن في الوسع التفكير بالصراع كأداة اجتماعية مفيدة لاحتواء المصالح غير المتوقعة تماماً ضمن نظام واحد. وفي حالة غياب الصراع فأن هذه المصالح ستستبعد أو تكبت، علاوة على ذلك فأن إزالة الصراع إذا ما افترض التمكن منه فسيقود إلى تأثيرات غير مرغوبة اجتماعياً.. الصراع الوسيلة الرئيسية للتغيير والتكييف[3]. وفي عالمنا العربي ذهب مفكرون سياسيون المذهب ذاته؛ فالأستاذ كاظم هاشم النعمة يعتقد بأن «الصراع ليس حدثاً عارضاً ولا وليد مرحلة تاريخية، إنما هو جوهر علاقة «تاريخانية» ملازمة للعلاقات البشرية منذ نشوئها، وفي ظل هكذا واقع لن يكون حال التعاون إلا ذليلاً... فالانشغال بالصراع لم يبق للتعاون إلا فسحة ضيقة، وأن الأخير حتى لو تأتى فلن يتحقق من دون خوض صراع مرير»[4].

---

(1) جيمس دورتي وروبرت بالتغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، ترجمة وليد عبد الحي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 1985، ص 325.

(2) بوتول جاستون، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة محمد عاطف، عباس الشربيني، الدار القومية للطباعة والنشر، مكان الطبع بلا، 1964، ص 140.

(3) Frankel, Joseph، International Politics: Conflict and Harmony، Penguin Press and Pelican Book، London، 1973 P. 40.

(4) كاظم هاشم النعمة، نظرة مستقبلية إلى السياسية الدولية بعد البيروسترويكا، في كتاب دراسة حول المتغيرات في المعسكر الاشتراكي، إعداد نخبة من مدرسي كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، بغداد، 1991، ص ص 210 ـ 211.

يتضح مما تقدم أن الصراع من السنن التاريخية، وهو موجود في الطبيعة بين كل المخلوقات، وبين كل الأجناس، فالمخلوقات جميعها تناضل ضد بعضها البعض وفي كثير من الأحيان فأن حياة بعضها مرهونة بزوال الآخر، وإذا كانت المخلوقات الأخرى تندفع بهذا القانون بغريزتها ومن غير وعي فأن الإنسان وحده هو الذي يعي ما يفعل، حيث وصفت البشرية وحدها بأنها شر، فالكائنات البشرية فريدة في مقدرتها على إعمال الشر لأنها الوحيدة التي تملك الوعي بما تفعل[1]. يقول الجابري: إن الصراع بين القبائل البدوية لم يكن صراعاً بين الدماء ولا راجعاً إلى مجرد الاعتداد بالأنساب، بل هو صراع من أجل البقاء والحصول على لقمة العيش، واستند في قوله هذا إلى قول ابن خلدون «إن سكان أهل البادية منهمكون في تحصيل الضروري من العيش... لذلك يختصمون باستمرار على مواطن الرزق بل لا يجدون حرجاً في الاعتداء على الأموال والممتلكات»[2]. وكما يؤكد دوبريه على ذلك بأن تاريخ المجتمعات مرصوف بالمعارك، أما لماذا؟ فمثلما الحرب وهي مضخة التاريخ، محرك التقدم التقني،.. وليس بمقدور الإنسان إنتاج الطاقة من العدم، وبعبارة أخرى، الإنتاج معناه التدمير، وعدم الرغبة في تدمير شيء معناه عدم القدرة على إنتاج شيء، فإذا أنتجت شيئاً من الأشياء هنا فذلك يعني انك دمرت شيئاً ما هناك[3]. وهذا الطرح يقترب تماماً

(1) ارنولد توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، جـ 1، الأهلية للنشر، القاهرة، 1981، ص 25.

(2) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1971، ص 262.

(3) ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986، ص 416.

من فكرة الصراع من أجل البقاء بوصفه واحداً من أشكال العلاقة بين الكائنات الحية داخل النوع الواحد وبين ممثلي الأنواع المختلفة. وهو عامل معروف في تطور النباتات والحيوانات وقد أدى تطبيق فكرة الصراع من أجل البقاء على وجود المجتمع البشري إلى ظهور النظرية الداروينية الاجتماعية[1].

ومن جانب آخر يعبر الصراع عن تناقض قيمي ومفاهيمي حاد قد تكون له جذور وامتدادات تاريخية عميقة تتوارثها أجيال متعاقبة، تعبر عن قناعة ثابتة وإيمان راسخ بشرعية الأهداف والقيم التي تتصارع من أجلها[2]. فيستخدم باتريك هانز «الصراع للتدليل على مواقف تتضمن تعارضاً حاداً وصريحاً في القيم والأهداف والمصالح لطرفين أو أكثر»[3]. إذ الصراع ناجم عن أنماط سلوكية لإرادات متعارضة توصف بأنها واعية للتناقض القائم بينها حول القيم، وأهـداف أو مصالح يصعب التوفيق بينها في الغالب[4].

---

(1) الداروينية الاجتماعية: نظرية تعتبر الصراع من اجل البقاء والانتخاب الطبيعي المحرك الاول للتقدم الاجتماعي، وقد نشأت هذه النظرية عن تطبيق نظرية دارويـن البيولوجية على علم الاجتماع على يد (فردريش لانغ، وادتو آمون، وبنجامين كيد) وكانت النظرية سارية في علم الاجتماع في اواخر القرن التاسع عشر، ويزعم بعض الداروينين الاجتماعيين (المر بنديل وفرنسيس مونتجاو) ان الانتخاب الطبيعي والصراع من اجل البقاء يستمران في فعلهما في المجتمع الإنساني حتى هذا اليوم. يُنظَر: روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، مصدر سبق ذكره، ص193.

(2) عبد القادر محمد فهمي، الصراع الدولي وانعكاساته على الصراعات الإقليمية، بيت الحكمة، الموصل، 1990، ص31. كذلك يُنظَر :أحمد فؤاد رسلان، نظرية الصراع الدولي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986، ص7.

(3) Hanks Patrick (Editor) Encyclopedia world Dictionary، Beirut Color Press،1964، P. 123.

(4) عبد القادر محمد فهمي، مصدر سبق ذكره، ص30.

كما يفهم من ذلك أن تصارع الإرادات ناجم أساساً ـ كما جرى ذكره ـ عن وعي أطرافها وإدراكهم للتناقض الحاد في القيم التي يحملونها والأهداف والمصالح التي يسعون إلى تحقيقها، وهي تحتم عليهم حصراً إتباع أنماط سلوكية تتجسد بصيغة التحدي والاستجابة. فالموقف التصارعي في العموم هو موقف دينامي يتمثل بالتحدي الذي يبديه أحد الأطراف والقدرة على الاستجابة الواعية من قبل الطرف الآخر[1]. ولقد بات الوعي والإدراك بهذا التناقض هدفاً تتأكد ملامحه مسبقاً، كسمة معبرة عن إثبات كينونة كل طرف لامتلاك المشروعية والرغبة بالاستحواذ على وضع لا يتوافق بل «ربما يتصادم مع رغبات الآخرين»[2].

إن الصراع هو «الصِدام[3] بين ثقافات ومصالح غير متجانسة لأطراف غير قادرين على التعايش في البيئة المتواجدين فيها»[4]. وأن تنازع الإرادات ناتج عن الاختلاف في دوافع الدول وفي تصوراتها وأهدافها وتطلعاتها وفي مواردها وإمكاناتها، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى اتخاذ قرارات وانتهاج سياسات خارجية تختلف أكثر مما تتفق[5]. وقد وردت بعض المفاهيم التي تقترب في بعض الموارد، أو

(1) المصدر نفسه، ص 30.
(2) المصدر نفسه، ص ص ـ32 33.
(3) الصدم: ضرب الشيء الصلب بشيء مثله. وصدمه صدماً، ضربه بجسده، وصادمه فتصادما واصطدما، وصدمهم أمر أصابهم، والتصادم التزاحم، والرجلان يعدوان فيتصادمان، أي يصدم هذا ذاك، وذاك هذا والجيشان يتصادمان، ولا شك في ذلك فإن الصِدام جزء لا يتجزأ من بنية الصراع الكبرى. وهكذا يجري الحديث عن صِدام الحضارات تارة وعن صراع الحضارات تارة أخرى. يُنظَر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سبق ذكره، ص 422.
(4) Spegiel، Spegiel and Kenneth N. waltz، N.J.wintrop،publisher، Inc، 1971، P.4.
(5) إسماعيل صبري مقلد، الإستراتيجية والسياسية الدولية، المفاهيم والحقائق، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1979، ص99.

ربما تمثل أجزاءً من الصراع إلا أنها ليست الصراع نفسه، ومع ذلك نراها تعرف أحياناً بدلالته، مثل (التوتر) و(الأزمـة) و(المنافسة) و(النزاع) و(الحرب).. الخ. لكنها في الواقع تؤشر حالة تغاير من حيث المضمون والدلالة مع تلك التي يحددها الصراع، ولهذا ليس دقيقاً استخدامها بدلالة الصراع[1].

فبصرف النظر عن دلالات (التوتر) اللغوية والفكرية والاجتماعية، فأنه يعكس دولياً ذلك القدر من الانكماش الذي يصيب العلاقات بين دولتين أو أكثر وغالباً ما يقترن بإجراءات دبلوماسية وتحركات عسكرية أو تصريحات سياسية لا ترتقي بحركة أطرافها إلى مستوى المواجهة المباشرة، وبهذا المعنى لا يجسد التوتر المفردات ذاتها التي تنطوي عليها المواقف التصارعية بدلالاتها العميقة (كالقيم والعقائد الفلسفية والمضامين الفكرية والحضارية)، بقدر ما يعبر عن حالة من الشكوك والمخاوف المتبادلة والناجمة عن تبدل مواقف الأطراف وسياسات بعضها تجاه البعض الآخر[2]. وعادة ما يصاحب التوتر انعكاس حاد في المسيرة الاعتيادية للسياسة، وقصر فترة البقاء وارتفاع مستوى التوقعات المفسِرة والمنذِرة باندلاع الصراع، وتضمين مهم لاستقرار نوع من العلاقة في السياسة الدولية وتصعيد معين، لمجابهة بين دولتين أو أكثر، وتستمر بشكل اعتيادي لفترة قصيرة من الزمن تزداد خلالها احتمالية اندلاع الحرب بين أطراف المجابهة ازدياداً كبيراً. وقد يصاحب ذلك قدر من المساجلات الكلامية تدفع الموقف بالتدريج ليصل في ذروته إلى الاشتباكات العسكرية.

وفي نفس الوقت يبرز تمايز آخر بين (الأزمة) والصراع، فالأزمة تعني: مجموعة من التفاعلات المتعاقبة بين حكومتين أو أكثر لدول

---

(1) عبد القادر محمد فهمي، مصدر سبق ذكره، ص36.

(2) المصدر نفسه، ص36.

ذات سيادة تعيش في حالة صـراع، لكن بدرجة أقـل من الحرب والمواجهة المسلحة[1]. كما يعرفها جارلس ماكليلاند، من رواد مدرسة النسق «systematic» على أساس مظاهرها وتفاعلاتها الخارجية بأنها «فترة انتقالية ما بين الحرب والسلم، واحتمال تصعيد جميع الأزمات الدولية لتصل إلى مرحلة الحرب والسلم، إلا أن معظمها يتضاءل من دون اللجوء إلى استخدام القوة من قبل الدولة المتورطة في الأزمة.

ولا تنطوي (المنافسة) هي الأخـرى على الافتراضات التي يتضمنها معنى الـصـراع؛ فـإذا كـان الـصـراع يتضمن التناقض في الأهـداف والتصادم بين القوى والإرادات ويفترض تحطيم إرادة الخصم، أو على الأقل تليينها، فأن المنافسة قد تأخذ طابعاً سلمياً بعيداً عن كل مظهر من مظاهر العنف والتوتر بالشكل الذي تنعكس فيه سلباً على طبيعة العلاقات القائمة بين أطرافها. فالمنافسة قد تحدث بين وحدات سياسية لا تتضمن علاقات التفاعل بينها موقفاً صراعياً، بل قد تتم في ظـروف طبيعية وعلاقات وفاقية مستقرة. بمعنى آخر، ان الأطراف المتصارعة لا يكون هدفها تحطيم الآخرين أو تدميرهم بقدر ما يكون هدفها الوصول إلى غايات معينة مع إقرار إمكانية التعايش والتعامل مع الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى[2]. ولو انتقلنا إلى التمييز بين مفهومي الصراع و(النزاع) لوجدنا أنهما يختلفان أيضاً من حيث المضمون الـذي ينطوي عليه كل منهما، فالنزاع يؤشر تلك الحالة التي تتضمن تبايناً في وجهات النظر واختلافها حول مسائل غالباً ما تكون محكومة باعتبارات ذات طبيعة

(1) أمين هويدي، ادارة الازمات الاقليمية، مجلة العربي، عدد328، الكويت، آذار 1986، ص 19.

(2) Kenneth E. Building, Conflict and Defense, A general theory, London, 1962, P.264.

قانونية، في حين أن الصراع تحكمه مفاهيم قيمية وعقائد فلسفية يصعب في الغالب أن تكون موضع اتفاق بالنسبة لأطرافها. وبهذا التوصيف تكون القضايا المتنازع عليها من أجلها اقرب إلى أن تتخذ صفة طالما يشكل سلوك أطرافها خرقاً لوضع قانوني مستقر ومتفق عليه[1]. وفي بعض من جوانبه، يدل النزاع على مفهوم الحرب، فهو يعطل أو يلغي القنوات القائمة والتقليدية للتفاعل النزاعي ويستبدلها بآليات ووسائل تتسم بالعنف، ويندرج مفهوم الحرب تحت هذا التوصيف[2]. وهنا يشكل (الحرب) الحل الأخير عندما تلجأ الأطراف المتنازعة إلى حسم تناقضاتها المتجذرة بالأداة العسكرية، بعد أن تعجز عن حلها بالوسائل السلمية[3].

لكن ليس كل صراع يفضي أو ينتهي إلى حرب، ذلك لأن الكثير من الصراعات قد تدفع بأطرافها إلى حافة الهاوية، لكنها لا تتحول إلى حروب فيما إذا كان هناك إمكانية السيطرة على إدارة هذه الصراعات. وعليه فخيار الحرب تعبير عن الإخفاق في إدارة الصراع وفقدان الوسائل البديلة لإدارته. لذلك فإن عملية إعطاء مفهوم واضح للصراع يستوجب إزالة ذلك التناقض بين مفهومي الحرب والصراع، الذي يلتبس على كثيرين، وبالشكل الذي يحمل معه بعض المحللين إلى ظاهرة الصراع الممتد على مصالح متناقضة، أو على الأزمات المتكررة التي يفجرها ذلك الصراع[4]. ففي الوقت الذي تتنوع فيه

(1) عبد القادر محمد فهمي، مصدر سبق ذكره، ص37.

(2) Luard Even, Conflict and peace in modern international System, N.Y;Little Brown Company, 1978, p.64.

(3) Kenneth N. wattz, the state and war, N.Y, Columbia University press, 1969, p. 25.

(4) مازن إسماعيل الرمضاني، القرن الحادي والعشرون في الملامح السياسية الدولية، مجلة آفاق عربية، عدد 3-4/ اذار نيسان، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1996، ص 30.

مضامين الصراع ومظاهره سياسياً، واقتصادياً وإيديولوجياً ترتبط الحرب أساساً بحالة الالتحام العضوي المباشر بحيث تتصاعد وتائر الصراع إلى مستويات يصعب ضبطها والتحكم فيها مما يدفع بأطرافه إلى العنف المسلح باستخدام القوة العسكرية.

ثانياً: أسباب الصراع

تقسم دراسة الفكر السياسي إلى مدرستين هما: المدرسة المثالية والمدرسة الواقعية، حيث توجد بينهما اختلافات خصوصاً في الرؤية حول موضوع الصراع، حيث يرى المثاليون إلى أن هناك تناسقاً وتوافقاً في المصالح بين مختلف الدول وبالتالي تتوفر نسبة عالية من التعاون فيما بينها، بينما يرى الواقعيون إلى عكس ذلك؛ إذ تتضارب مصالح الدول إلى درجة تؤدي إلى الصراع، فيعتقدون أن هذا الأخير وليس التعاون هو السمة الأبرز في العلاقات الدولية[1].

من الأسئلة الرئيسية التي يتوجب علينا الإجابة عنها: هل أن الصراع قانون تاريخي يشكل ظاهرة مستمرة في التاريخ؟ أم أنه مرتبط بأسباب إذا أمكن علاجها أمكن إنهاء الصراع؟ وهل يمكن عملياً القضاء على أسباب الصراع بشكل دائم لتحقيق السلام؟ نتج عن هذه الجدلية انقسام الفكر السياسي في هذا الميدان إلى تيارين مختلفين رئيسيين[2]:التيار الأول يذهب إلى أن للصراع سبب إيديولوجي؛ فمعظم صراع البشرية كان كفاحاً من أجل نموذج للدولة، فإذا ما تم التوصل لهذا النموذج أمكن إنهاء الصراع وقد أطلق على هذا التيار،

---

(1) Huntington Samuel. P. The West Unique، Not Universal، Foreign affairs، vol. 75، no 6، 1996.

(2) إبراهيم أبو خزام، الغرب وتوازن القوى في القرن الحادي والعشرين، مكتبة طرابلس العلمية، طرابلس، 1995، ص 38.

اسم مدرسة نهاية التاريخ. أما التيار الثاني فيذهب إلى أن الصراع قانون تاريخي رافق الحياة الإنسانية وسيظل يرافقها، وأسبابه متعددة ومحددة لا يمكن القضاء عليها دفعة واحدة، فإذا ضمر سبب ظهر غيره ليجدد الصراع ويشعله، ويظل الصراع هو المحرك الأساسي للحياة، وسمي هذا التيار بتيار المدرسة الواقعية.

أ. تيار مدرسة نهاية التاريخ:

يغلب على مدرسة نهاية التاريخ الطابع الإيديولوجي، فمعظم المفكرين الذين ينتمون إلى هذه المدرسة هم أسرى عقائد يؤمنون بها دون اختيار عملي لما هو مطروح. إن الاتجاهات الفكرية لمكونات هذه المدرسة متباينة ومتناقضة بشكل حاد أحياناً، لكن ما يجمع دعاتها ويشكل قاسمهم المشترك هو اعتقادهم جميعاً بأن التاريخ ينتهي عند نقطة ما، ولا يعني معنى نهاية التاريخ الوصول بالحياة الإنسانية إلى نقطة التجمد، فالتاريخ سيواصل سيره لكن عند نقطة نهاية التاريخ، وبالتالي سيستمر مجراه بدون أزمات. ومن القواسم المشتركة بين دعاة مدرسة نهاية التاريخ، استخدام المنطق الجدلي الذي يرجع في أصوله إلى هيغل.

وجوهر فلسفة هيغل هو الاعتقاد بالفكرة المطلقة التي تتميز بالطابع الجدلي الذي يجعلها دائماً في صراع داخل ذاتها، ويدفعها نتيجة لذلك إلى التحرك والتغير والانتقال الدائب إلى نقيض ذاتها ومن ثم فهي تمر بمراحل ثلاث[1]: فالمرحلة الأولى هي مرحلة خالصة التجريد والإطلاق تسبق ظهور الطبيعة والإنسان، إلا أنها سرعان ما تعبر عن نقيضها بظهور الطبيعة التي هي شكل آخر من

(1) عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974، ص ص 569 ـ 570.

أشكال تعبير الفكرة المطلقة عن ذاتها؛ عن طريق نفي ذاتها وهذه هي المرحلة الثانية. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة نفي هذا النقيض أي نفي النفي، إذ تعود الفكرة المطلقة مرة أخرى إلى مملكة العقل الخالص، لكنها تكون هذه المرة متجسدة في الفكر البشري. وقد ألغى هيغل الحركة الجديدة داخل النظام الاجتماعي ليحتفظ بوجه من وجوهها بين الـدول، وأعلن في عام 1806 أن التاريخ قد انتهى لأن مبادئ الحرية والمساواة التي تمثل الهدف العقلاني للدولة الحديثة قد تم اكتشافها واكتملت في الـدول الأكثر تقدماً، وانه لا توجد مبادئ بديلة للنظام الاجتماعي والسياسي تسمو على التحررية، فالمجتمعات الحرة أصبحت خالية من التناقضات التي ميزت الصورة الأولى للتنظيم الاجتماعي ومن ثم وضعت نهاية للجدل التاريخي[1].

ولأن المجتمعات منذ أقدم العصور تتميز بأن ما هو متاح لها من الخيرات أقل من الحاجات التي يتطلب تلبيتها، بحيث تستطيع القلة فقط أن تستأثر بمراكز السلطة والامتياز والهيبة والنفوذ، وتقع الأكثرية رهينة الحاجة والفاقة، وينشأ الصراع كنتيجة لاصطدام هذه الحاجات والرغبات الإنسانية غير المحدودة، التي تتركز في البيئات المادية المحدودة من جهة، وبمقارنة أولئك الذين حققوا وضعاً ممتازاً يخولهم التمتع بما يمكن أن يدره عليهم هذا المقام[2]. ولا شك فأن الماركسية أعطت التفسير الاقتصادي لحركة الإنسان في التاريخ، وجعلت من النظام الاقتصادي القطب الـذي يـدور حوله الصراع

(1) يُنظَر في تفاصيل فكرة هيغل: فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد امين، مركز الاهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993، ص 75 وما بعدها.

(2) رعد عبد الجليل مصطفى، ظاهرة العنف السياسي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 1980، ص 22.

والتغيير، وركزت حركة المجتمع على الصراع الطبقي بين البروليتاريا والبرجوازية هذا الصراع الطبقي الذي هو في العمق صراع مادي لأنه يتعلق بامتلاك وسائل الإنتاج[1].

أما كيف تشكلت وتكونت هذه الأنظمة والطبقات المضادة فيرجعها ماركس، كما أسلفنا، إلى عدم تكافؤ وتوازن وتوزيع المصادر الاقتصادية والسلطوية داخل النظام الاجتماعي العام، وتعمل هذه الوضعية غير المتكافئة على زيادة شعور أبناء الطبقة الفاقدة للمصادر الاقتصادية والسلطوية بأوضاعها المتردية، وإدراكهم لمصالحهم الاقتصادية المستلبة ووضعهم الاجتماعي المتدهور مما يدفعهم إلى الإلحاح بمطالبهم نحو تحقيق أساليب عادلة في توزيع المصادر الاقتصادية داخل المجتمع[2].

ولم يكن التاريخ بحسب ماركس سوى تاريخ الصراع بين الطبقات، ومن خلال ذلك اندفع ماركس نحو تفسير التاريخ، مستنتجاً أن الرأسمالية السبب في جميع الصراعات الدولية وقد زعم أن انتصار البروليتاريا سيذهب نهائياً بالصراعات الداخلية، وأن انتشار الشيوعية على المستوى العالمي سيوقف الصراعات الدولية[3]. بحكم أن الرأسمالية تبحث عن أسواق خارجية لتصريف إنتاجها مما يسبب ذلك تنافساً تجارياً وسياسياً، وبالتالي يؤدي إلى حرب إمبريالية[4].

---

(1) للتفاصيل يُنظَر: كيللي وكوفالزون، المادية التاريخية، ترجمة: أحمد داود، دار الجماهير، دمشق، 1970.

(2) معن خليل عمر، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر (دراسة تحليلية ونقدية)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص16.

(3) كارل ماركس وفردريك أنجلس، البيان الشيوعي، ترجمة ونشر دار التقدم، موسكو، د. ت، ص 40.

(4) نصر محمد عبد، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، 1973، ص 22.

كذلك فإن فرانسيس فوكوياما[1]» في نظريته حول التغيير الاجتماعي في العالم المعاصر يوضح أن الديمقراطية الليبرالية تعني المشاركة الجماهيرية والتمتع بالحرية والرفاهية الاجتماعية... وهي مرحلة تعقب مرحلة الطغيان، ولحتميتها ستصل المجتمعات التي لم تتمثل الديمقراطية إلى مَراقيها وإن بعدت المسافة وعَسُرَ بلوغها.

ولسنا بصدد ذكر العوامل والشروط التي تمكن من بلوغ الديمقراطية الليبرالية، إنما يلاحظ أن فوكوياما أيضاً أسوة بسابقيه يؤمن بوجود خواتيم إيديولوجية تبرر استمرار نمط معين للحكم، والغريب في الأمر أن فوكوياما يوعد بظهور نزاعات ضارية ما لم يؤخذ بنظر الاعتبار تبني قيم الديمقراطية الليبرالية، إذ كما هو معروف فقد انطلق فوكوياما بفكرته من مجموعة مقالات ظهرت تحتفل بنهاية الحرب الباردة، وتشير إلى أن السلام سيسود في مناطق عديدة من العالم، وقد رأى؛ أن هذه المقالات لم تقم على قاعدة نظرية مدركة لأنها لم تفرق بين الجوهري والعرضي في التاريخ، لذلك فقد كانت نتائجها سطحية في نظره، وأن هؤلاء الذين لم يقيموا دراساتهم على قاعدة نظرية سليمة سيتسابقون عند ظهور طاغية جديد على إعلان الوصول إلى عصر جديد من المنازعات[2].

---

(1) فرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama: اقتصادي ومحلل أمريكي من أصل ياباني في معهد راند كوربريشون للبحوث الإستراتيجية، صاحب مقالة نهاية التاريخ 1989 التي حولها فيما بعد إلى كتاب موسع بعنوان: (نهاية التاريخ والإنسان الأخيرThe end of history and the last man) في العام 1992 م. رسم فوكوياما فيه تصوراته لمستقبل البشرية، معتقداً أن النظام الرأسمالي بوجهه السياسي والاجتماعي والاقتصادي هو الأكثر مناسبة لحياة البشرية. ولعله سيكون النظام الأمثل في المستقبل.

(2) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ ودراسات أخرى، ترجمة يوسف جهماني، دار الحضارة العربية، 1993، ص12.

إن نهاية التاريخ لدى «فوكوياما» تعني نهاية الصراع بين الدول الكبرى فقط ولا ينسحب الأمر حتى يشمل دول العالم الثالث، لأنها ستبقى ميداناً للصراع وهذا ما يبرر انتقال هنتنغتون في نص صِدام الحضارات من الحروب داخل الحضارة الواحدة إلى حروب ثقافية ما بين الحضارات المختلفة، إذ ينقسم العالم لدى فوكوياما إلى عالمين: عالم تاريخي تقليدي وعالم تاريخي جديد، فالنزاعات بين الدول التي لا زالت خارج حاضنة التاريخ والتي تقع في نهاية التاريخ ممكنة الحدوث، لكن الصراعات الواسعة الكبيرة والتي تستدعي مشاركة دول كبرى قد توقفت في التاريخ[1].

وفي ضوء ما تم فيه من لفظ لآخر الكلمات، لم يخلو كتاب «البيروسترويكا» الذي قدمه الرئيس السوفياتي السابق «ميخائيل غورباتشوف» من بعض التصورات المغايرة عما أرست دعائمه النظرية الاشتراكية الماركسية التي كانت تؤمن بحتمية الصراع الدولي باعتباره قانوناً تاريخياً. غير أن في جانب من جوانب التصور الجديد هذا، لم يعد من الضروري أن ينشأ الصراع للأسباب الإيديولوجية وحدها حيث يقول: «إن السجل السياسي للبشرية هو لدرجة كبيرة سجل الحروب» وهو ينفي الإيديولوجيا باعتبارها مصدراً للحروب دائماً، فقبل عام 1917 م ـ كما يقول ـ كان هناك نظام واحد فقط في العالم هو النظام الرأسمالي لكن وحدة النظام لم تمنع اندلاع الحرب العالمية الأولى بين الدول التي تنتمي لهذا النظام. وبالرغم من ذلك، ومن إيمانه بأن عالمنا الذي ننتمي إليه متنوع ومتباين ومليء باتجاهات متعارضة ومتناقضة وحادة، وأنه عالم حافل بمجالات توتر ضخمة، وأنه قد تشكلت خلال آلاف السنين طريقة للتفكير والسلوك

---

(1) إبراهيم أبو خزام، مصدر سبق ذكره، ص45.

تستند إلى استخدام القوة، ومع ذلك فقد ذهب غورباتشوف إلى أن العلاقات الدولية يمكن أن تقوم على مبدأ توازن القوى[1].

ب. تيار المدرسة الواقعية:

هنا يمكن تحديد منهجين أساسيين يمثلان مقتربين فكريين يعينان على دراسة ظاهرة الصراع وهما المنهج الجزئي (Micro) والمنهج الكلي (Macro) ويشدد أنصار المنهج الجزئي على أهمية البحث عن أصل الظاهرة في الطبيعة الإنسانية والدوافع الذاتية باعتبار أن السلوك الدولي ما هو إلا انعكاس للسلوك الفردي في حالته الصراعية، أما أنصار المنهج الكلي فأنهم يؤثرون اعتبار الصراع ومسبباته على المستوى الجماعي؛ كالمؤسسات والطبقات الاجتماعية والحركات السياسية والكيانات الدينية والعرقية والدول القومية والتحالفات والنظم الثقافية[2]. ما يعني أن الصراع يحدث في جميع أنواع العلاقات الاجتماعية، وأنه بالوسع أن يحدث بين العلاقات الأولية والثانوية، بحيث تُرجِع نظريات علم النفس ظاهرة الصراع إلى الطبيعة الإنسانية التي تحتوي دوافع عدوانية متأصلة كالطمع والأنانية والغيرة والشغف بالسلطة. ووفقاً لهذا المنظور فأن الصراع سيظل حتمياً ما لم يجري تعديل على الطبيعة الإنسانية[3]. ويتحقق ذلك في حال إيجاد كوابح تقوم على أسس واقعية، من أهمها توازن القوى، وهو ما يدفع كيسنجر إلى القول: «إذا كان التاريخ يعلمنا شيئاً فهو عدم وجود سلام دون توازن»[4].

---

(1) ميخائيل غورباتشوف، البيروسترويكا، ترجمة عباس خلف، شركة المعرفة، بغداد، 1990، ص 168.

(2) عبد القادر محمد فهمي، مصدر سبق ذكره، ص 41.

(3) Elton Atwatar, world tension: conflict and accommodation, Meredith Publishing Company, 1967 p.12.

(4) هنري كيسنجر، مذكرات في البيت الأبيض، ترجمة خليل فريحات، ط 2، دار طلاس للترجمة والنشر، 1993، جـ1، ص93.

إلا أن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن أيَ من هذه المداخل، التي سنأتي على مناقشتها، وإن كان يفسر لنا واحداً أو أكثر من جوانب الظاهرة فأنه لا يصلح لتعميم تفسيرها بكليتها وباختلاف أبعادها ومضامينها، وعلى هذا الأساس يذهب الاتجاه الحديث إلى الأخذ بالمنهج المختلط الذي يسعى إلى الجمع ما بين هذه المداخل بهدف التوصل إلى نتائج منطقية بصدد الظاهرة موضوع البحث[1]. حيث يقول (زمِل) وفق هذا المنطلق إن الفرد يعيش في وضعية ثنائية مزدوجة وينتعش ضمن بنية اجتماعية، لكنه يقف ضدها، يخضع لها لكنه يريد الخروج عن سلطتها، وهو موجود من أجل المجتمع ومن أجل ذاته هو أيضاً، وهو اجتماعي وذاتي بنفس الوقت ولم يندمج اندماجا كاملاً وغير منفصل انفصالاً كاملاً عنه، فالحياة الاجتماعية بجوانبها الايجابية والسلبية تمثل عنده الانسجام والصراع، الجذب والطرد، الحب والكراهية على حد سواء[2].

فقد اعتبر (زمِل) الغرائز بمثابة موجهات إلزامية لعلائق الفرد بالآخرين ولما كانت هذه الغرائز قائمة على المحبة والعداء، فأن العلائق الاجتماعية تصبح تباعاً عدائية أو حميمية[3]. إذ يمكن عد العصاب أو القلق الشخصي، أحد أهم العلل المسببة للصراع والملازمة له، وهو ما يطغى بوضوح في الأعمال الريادية لسيجموند فرويد وألفريد آدلر وحتى الكتابات السلوكية الأميركية لجون دولارد ونيل ميلر[4].

---

(1) عبد القادر محمد فهمي، مصدر سبق ذكره، ص 28.

(2) Lewis A. Coser. Masters of Sociological thought, Harcourt Brace J avanovich, inc N. Y, 1971, p. 148-185.

(3) معن خليل عمر، مصدر سبق ذكره، ص 23.

(4) The Encyclopedia American, Ibid, p. 537.

وعلى مستوى الصراعات الدولية، فأن هذه الصراعات، طبقاً لمدرسة الواقعية، تعبر عن سمة أساسية ودائمة من سمات النظام الدولي القائم على فكرة السيادات القومية والمتعددة، وعدم وجود سلطة مركزية عالمية إلزامية، إكراهية، أمام سلوكيات الوحدات الدولية المختلفة، لذلك تصبح كل وحدة من هذه الوحدات، خصوصاً الدولة، هي الحارس لمصالحها ولأمنها القومي، بقواها الذاتية، مما يجعل من ظاهرة الصراع ظاهرة ثابتة في المعاملات الدولية، وإن اختلفت المظاهر العملية للظاهرة أو تنوعت طرق التعبير عنها من عصر إلى آخر، ومن نظام إلى آخر ومن موقف أو قضية إلى أخرى[1]. فبسبب غياب السلطة العالمية الموازنة للوحدات الدولية المتنافسة، تتصارع هذه الوحدات لتحقيق أهدافها، وبالمقارنة مع السياسة الداخلية فإن السياسة العالمية تتسم بالصراع أكثر من التعاون بينها، ما يفضي إلى مزيد من القوة والعنف. فالحرب بتعبير ميكيافيلي: «ظاهرة طبيعية تلجأ الشعوب إليها طلباً للتفوق أو في سبيل البقاء، وتحركها مطامح الأمراء والجمهوريات، وتستهدف إقامة الإمبراطوريات وتوسعها، ومثالها الحروب التي شنها الاسكندر الأكبر... وغيرها[2].

لذلك تتمحور السياسة الدولية على الصراع من أجل القوة، كظاهرة شاملة زماناً ومكاناً وإقامة التجربة، دليلاً على صحة وجودها كحقيقة. فليس ثمة من يستطيع أن ينكر أن الدول جميعها، على اختلاف أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التقت في

(1) نازلي معوض أحمد، الديمقراطية والصراعات في العالم الثالث، مجلة المنار، عدد 65، القاهرة، آيار/ 1990، ص 109.

(2) نيقولا ميكيافيلي، المطارحات، ترجمة خيري حماد، ط 3، دار الافاق الجديدة، بيروت، 1982، ص 460.

جميع الأزمنة والأماكن على الصراع من أجل القوة، ويؤكد على أن السياسات الدولية هي عملية يتم فيها تسوية المصالح القومية المختلفة، فمفهوم المصلحة القومية لا يفترض التناسق الطبيعي أو السلام العالمي ولا حتمية الحرب كنتيجة لسعي الدول كلها لتحقيق مصالحها، بل على العكس فهي تفترض صراعاً مستمراً وتهديداً مستمراً للحرب يسهم العمل الدبلوماسي في تقليل احتمالاته من خلال التسوية المستمرة للمصالح المتعارضة[1].

ولذلك يستنتج مورجانثو أحد القوانين التاريخية، وهو قانون الصراع، فالصراع من أجل القوة لديه ظاهرة شاملة زماناً ومكاناً، وإن التجربة أقامت الدليل على صحة وجودها كحقيقة، وإن ما يؤكد حجته توافق الدول على اختلاف أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، في الزمان والمكان على الصراع من أجل القوة، وبالرغم من أن علماء الأجناس البشرية قد اظهروا بأن ثمة بعض الشعوب البدائية تبدو متحررة من الرغبة في السلطان، إلا أنها لم تبرهن على ذلك، وليست السياسة الدولية عند مورجانثو إلا صراعاً على السلطان الدولي، فالسلطان الدولي، هو الهدف الأول والفوري للدولة، مهما كانت أهدافها النهائية البعيدة[2].

لقد أولت المدرسة الواقعية أهمية كبيرة للمصلحة أيضاً، فوحدة المصلحة منذ توسيديدس هي أوثق صلة بين الدولة والأفراد، فالمصالح المادية والمعنوية وليس الأفكار، هي التي تسيطر على أعمال الناس وتتحكم فيها. وترى الواقعية إلى أن المبادئ الخلقية

(1) هانز جي مورجانثو، السياسة بين الأمم، ج1، تعريب وتعليق: خيري حماد، مكان الطبع بلا، سنة النشر بلا، ص53 وما بعدها.

(2) هانز جي مورجانثو، مصدر سبق ذكره، ص60.

لا تنطبق دائماً في أعمال الدولة، فإذا كان للفرد أن يضحي من أجل حياته بمبادئه الخلقية فأن ذلك ليس من حق الدولة، وكثيراً ما توازن الدول بين مبادئها أو معاهداتها وبين مصالحها، وتتصرف الدول على الأرجح، على وفق مصالحها إذا لم تستطع التوفيق بين أعمال المبادئ وتحقيق المصالح[1].

ويختلف مفهوم المصلحة لدى المفكرين الصراعيين من واحد إلى آخر، وهذا الاختلاف يرجع إلى طبيعة الصراع ونوعه ونوع النظام السياسي الذي تظهر فيه ظاهرة الصراع وللأفراد أو الجماعات مصالح ذاتية وموضوعية، حيث للجماعات مصالح اقتصادية وسياسية واجتماعية خاصة بها تبحث عن مجالات لتحقيقها وإثباتها ومن الطبيعي أن تواجه معوقات في تحقيقها بسبب تصادم اتجاهاتها وأهدافها ومصالحها مع اتجاهات ومصالح الجماعات الأخرى[2].

ويبدو أن عامل المصلحة كان وارداً في تفكير ابن خلدون الذي اتخذ من العصبية القبلية بين القبائل العربية ودرجة تضامنهم وتطلعهم نحو التمدن والتحضر مصدراً لتفسير تصادمهم وتصارعهم ومن أجل الكفاح في سبيل العيش، والحصول على السيادة والمال والغذاء. وذلك «لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه، وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع لبعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرته عن ذلك، وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي

(1) المصدر نفسه، ص23.

(2) معن خليل عمر، مصدر سبق ذكره، ص 41.

سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه، أما الملك فهو التغلب والحكم والقهر وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها»[1].

كذلك يبرز سبب آخر من أسباب الصراع على جانب كبير من الأهمية، والذي سوف يتمحور حوله موضوعنا في الفصول القادمة من الدراسة: الصراع الحضاري، الذي يقوم على أساس التمييز بين جماعتين بشريتين تنتميان إلى عالمين وحضارتين مختلفتين. وحيث يمارس أحدهما بحكم تفوقه الحضاري العلمي والتقني على الطرف الأقل تقدماً دور السيطرة والوصاية من أجل تحقيق أغراض ذات طبيعة استغلالية اقتصادية وسياسية[2]. ويتجلى من بين ثنايا هذا العامل عامل آخر، وهو الدين، بوصفه الأساس المكون للحضارة، وعلى وجه الدقة فأن حروباً دامية وصراعات مرة قد جرت استجابة لعامل الدين، إذ من غير الممكن تجاهل دور هذا العامل، مهما قيل من ذرائع في تبرير الحروب الصليبية، كما بات يفهم، في جانب من قراءة النص الإمبريالي. إن الحركة الاستعمارية والاستقلالية، أيضاً جرت منطلقة من الاعتقاد الديني[3].

وطالما أن هذه الصراعات مرتبطة بقيم المجتمع وعقائده الفلسفية وأنماط بنائه الفكرية والحضارية، فإنها غالباً ما تكسب صفة الدوام، وبالتالي فان كل ما يطرح من حلول توفيقية تجمد الصراع ولو إلى حين، غير جديرة بإلغائه بصورة نهائية[4]. وهذا النمط من

(1) إبن خلدون، تاريخ العلامة بن خلدون، مجلد 1، ط 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1961، ص ص ـ244 245.
(2) رعد عبد الجليل مصطفى، مصدر سبق ذكره، ص22.
(3) د. إبراهيم أبو خزام، مصدر سبق ذكره، ص 66.
(4) هذا النوع من الصراعات يطلق عليه كارل دويتش تسمية (الصراعات حتى

الصراعات يطلق عليه تسمية الصراعات الممتدة التي تتصف بكونها صراعات شمولية، ذلك لأنها لا تتخذ نمطاً معيناً من المواجهة، إنما أنماطَ متعددة متداخلة ومتفاعلة، تتناول معظم مظاهر الحياة وأساليبها المادية والمعنوية[1].

والحقيقة إن أصول (صراع الحضارات) قديمة الجذور في الفكر الغربي وهي ترجع في أصولها القريبة والمباشرة إلى عدد من المفكرين الغربيين كان أبرزهم وأشهرهم أرنولد توينبي (1889ـ1975) الذي درس حضارات العالم من منطلق تعددية الحضارات وإن حياة هذه الحضارات ـ من وجهة نظره ـ محكومة بقانون التحدي والاستجابة، ولعل أشهر من يمثل هذه النظرية الحديثة الآن الأكاديمي الأميركي صموئيل هنتنغتون[2] الذي يؤكد على أن دول العالم الثالث لا يمكن أن تصبح غربية حتى وان أرادت ذلك، لغياب الروح الحضارية فيها، بحيث أنتجت هذه الحضارات حركات محلية دينية، تناصب الغرب العداء الصريح، وبخاصة الحضارتين الكونفشيوسية والإسلامية، مما يسم العلاقة بين الحضارات المعاصرة خلال العقود القادمة بميسم الصراع وليس التعاون.

النهاية المرة)، ويرى ان ما يحدد طبيعة الصراع من حيث دوامه او الحد من استمراره النظرة التي توليها الأطراف المتصارعة إلى الصراع ذاته من حيث كونه صراعاً أساسياً أم عرضياً وهل هو قابل للتحكم فيه ام لا.

انظر :كارل دويتش، تحليل العلاقات الدولية، ترجمة: محمود نافع، مكتبة الانكلو ـ مصرية، القاهرة، 1982، ص 145.

(1) انظر: حامد ربيع، تأملات في الصراع العربي ـ الإسرائيلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1976، ص 15.

(2) Huntington Samuel. P. The West Unique، Not Universal، Foreign affairs، vol. 75، no 6، 1996.

الفصل الثالث

في مفهوم الحوار الحضاري

برز الحوار كمفهوم مواز لمفهوم الصراع في العلوم الاجتماعية والسياسية، وهو يطرح نفسه ليقدم تصوراً عقلانياً ونموذجياً لحقيقة العلاقة القائمة بين الثقافات والحضارات، نظراً لحاجة الأطراف جميعاً للسلام والبحث عن مخارج وموجبات للخلاص من كل ما يدعم فكرة الصراع.

أولاً: معنى الحوار

الحوار كلمة محببة للنفوس، سهلة على الآذان، لأنها «في اللغة العربية» بنت عائلة، تدل معاني كلماتها الأخريات على الرجوع، وعلى جمال العين، وعلى البياض في الثياب، وعلى المناصرة: ففي الحديث (الزبير بن العوام ابن عمي وحواري من أمتي)، وعلى المجاوبة والتجاوب، إن المحاورة هي: المجاوبة، والتحاور التجاوب؛ أي لابد من وجود متكلم ومخاطب، ولابد فيه، كذلك من تبادل للكلام ومراجعته[1]. ولكي يتحقق للحوار معنى التبادل يجب أن يكون لكل طرف من أطرافه حق قول رأيه وبيان موقفه من القضايا التي يجري الحوار حولها، مهما كان هذا الرأي أو الموقف مخالفاً

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص 501.

للمعتقَد. لذلك لا كلام مفيد إلا بين اثنين، لكل منهما مقامان، هما مقام المتكلم ومقام المستمع، ولكلِ مقام وظيفتان هما وظيفة المعتقد والمنتقد، فإذا كان المتكلم معتقداً كان المستمع منتقداً، وإذا كان المستمع معتقداً كان المتكلم منتقداً[1]. فلا وجود للإملاء أو المحق للإرادات، وإلا فأن الحوار سيصبح حديثاً من طرف واحد، أو محاولة كل طرف غزو الطرف الآخر ودحره، وهكذا يعيش العالم صراعاً وصِداماً، ولا يعيش حواراً ولا تعارفاً، وهو ما يجعل قياس الحوار في اللغة العربية يكون على صيغة فعال، وهي جمع فعل، أي انه لا يتحقق بفعل طرف واحد، بل بأفعال أطراف متعددين.

ولا تتوقف هذه الأطراف المتحاورة عند حدود المحادثة حسب، بل أنها تتوخى مسلكاً ممكناً من بين مسالك متعددة، وليس هذا المسلك سهلاً، إنه يقوم على التنازل والاعتراف والقبول بالآخر، تتزحزح فيه المباني القيمية المسبقة للطرفين، فيكون مدخلاً للتقشف، والقبول بمخاطرة هي مغادرة ما يكونه المتحاور من قبل[2]. يقول تدوروف إن الحديث إلى الآخر «ليس من خلال إصدار الأوامر إليه إنما من خلال الانهماك في حوار معه، والاعتراف له على نحو محدد بمنزله ذات مماثلة لما أنا عليه نفسي»[3].

وبمقدار ما يكون الحوار صعباً، تكون التجربة كبيرة في كل برهة للرجوع إلى علاقات فظة، لأن حل تناقض معين بواسطة حوار

---

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر، الدار البيضاء، 1987، ص97.

(2) جاك بورنيه، الحوار العربي الأوروبي، مركز البحوث والمعلومات، بغداد، مج1، د. تاريخ، ص3.

(3) تزفيتيان تودوروف، فتح أمريكا (مسألة الآخر)، ترجمة: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، 1991، ص142.

محدد يثير أحياناً تناقضات جديدة، مثلما يكون الانتقال من النزاع إلى الحوار بواسطة الإرادة الراغبة بتحقيق عمل مشترك وواقعي[1].

الحوار لغة تحويل المدركات إلى حقائق، وتحويل المقولات إلى مفاهيم، وخلق المناخ الملائم للتفاهم والتعاون الذي يساعد الجميع على توليد توجهات إيجابية، وتذليل الميول القائمة أو الكائنة لتغذية روح النزاع والعداوة، وبدوره يغدو القدرة على إحداث تغييرات عميقة في طرائق نظر كل طرف إلى الآخر، ويصبح الأداة المشتركة التي تمكن من تحقيق فهم أعمق للذات والآخر الشريك[2].

ومن الضروري أن تقف وراء هذا الفهم المشترك والعميق عين مراقبة وراصـدة لمفردات لا يمكن تغييبها، فالمجتهد هو الأقرب إلى حوار المتآلفات، والأعلم هو القادر على توزيع الكفاءات في حوار ينتقل من مستوى متدني إلى مستوى أعلى ومن مرحلة عقلية محدودة، إلى مرحلة عقلية أشمل وأسمى من المرحلة الأولى عبر تفكيك كل ما هو حالة تمحورية مركزية بحسب ما يذهب إليه دريدا لمَّا يقول: «إن المركز ليس تخماً ولا دائرة محددة المعالم والمحيط، يمكن أن نخرج منها ونوجه لها الضربات (من هذا الخارج)، وليس هناك (خـارج) نهائي أو مطلق من ناحية ثانية، إن المسألة مسالة انتقالات موضعية، ينتقل السؤال فيها من طبقة إلى أخرى، ومن معلم إلى معلم آخر حتى يتصدع الكل»[3].

---

(1) جاك بورنييه، مصدر سبق ذكره، ص3.

(2) محي الدين صابر، الحضارة العربية بوصفها حضارة عالمية، شؤون عربية، عدد 28، القاهرة، حزيران 1983، ص21.

(3) يُنظر: عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990، ص 114.

وهذا بدوره يحيلنا إلى وجه آخر من الفهم؛ هو إن الحوار في جانب منه قائم على تدافع إرادات، مثلما أن الصراع ينطوي على تدافع إرادات أيضاً، فالهدف منه هو تأثير جانب على جانب آخر، أو محاولة إقناعه بفكرة معينة أو تصويب فكرة أو تخطئتها، ويتوقف تأثير المناقش إلى حد كبير على أسلوب وهدف الحوار أو النقاش، وكذلك نوعية المناقش ودرجة وعيه وثقافته وأحياناً مزاجه والفروق الفردية في الأسلوب، بالإضافة إلى الطبيعة الموضوعية التي تلعب دوراً بارزاً في سير عملية الحوار والتأثير.

إن الحديث عن اعتماد الحوار على وظيفة النقد كأحد طرفي المعادلة الحوارية هو في حقيقته يبتعد عن النقد للنقد ذاته، لأنه يبحث عن مخرج يتعدى النقد، كما أنه يتناقض مع الدمج أو التوحيد، لأنهما يستبعدان الحلولة في طابع العلاقات. إنه يهدف إلى تأكيد التعدديات الضرورية، وإشاعة مبدأ التخاصب الثقافي بين الثقافات المتغايرة[1].

لان الشرط الأول لقيام الحوار هو الإقرار بالتنوع والتعددية والتمايزات. فبدلاً من تبني الملامح العامة المفترضة في حضارة ما، فأن ضروريات التعايش الثقافي تتطلب البحث عما هو مشترك بالنسبة لمعظم الثقافات، وفي عالم متعدد الثقافات، فان المسار البناء هو في التخلي عن العالمية وقبول التنوع والبحث عن العوامل المشتركة[2].

ولكي يسري الحوار بانسياب بين المتحاورين، يتطلب قناعتهم بأن لا أحد يملك الحقيقة المطلقة في القضايا الاجتماعية

(1) جاك بورنيه وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص 3.

(2) فردريك جيمسون، العولمة والإستراتيجية السياسية، ترجمة: شوقي جلال، الثقافة العالمية، عدد 104، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، كانون الثاني / 2001، ص 31.

والاقتصادية والسياسية، وإن الحقيقة يمكن أن تظهر من خلال عملية التفاعل التي تمارسها الأطـراف، ومن خلال الإثـراء الحيٍ للفكر السياسي، بعلاقة تأثير وتأثر متبادلين، فلم يكن الهدف منه أبداً تخطئة الأطراف الأخرى وإثبات عجزها وفشلها، بل افتراض نسبية ثقافية[1].

وهكذا فأن مفهوم الحوار يفترض ثلاث ركائز موضوعية ونفسية هي:

1 ـ الإقرار بوجود أطراف أخرى.

2 ـ الاعتراف بوجود مصالح مشتركة وبأهمية هذه المصالح.

3 ـ القدرة على التوفيق بين هذه المصالح.

هذه المرتكزات الثلاث، تعطي الحوار معناه الحقيقي وتسميته الصحيحة فبدونها لا تكاد تكون العملية سوى مفاوضات لتحقيق أغـراض يكون فيها أحد الأطـراف بما لديه من قوة وتفوق ونفوذ يُغلب مصالحه بفعل الضغط والقهر فتحول العملية إلى مفاوضات مشروطة[2]. وهذه المسألة تقود إلى نموذجين من نماذج التعامل التفاوضي: التفاوض المتعدد الأطراف أولاً Multilateral Negotiation من جانب ثم من جانب آخر ما تواضع الفقه على تسميته بالتفاوض البرلماني Parliamentary Negotiation على أن ظاهرة الحوار لا تقف عند هذا الحد بمعنى الجمع بين خصائص مجموعة من النماذج التفاوضية وصبها في قالب واحد من أساليب التحرك الدبلوماسي،

(1) علي الدين هلال، الجدلية في الحوار، السياسة الدولية، عدد 37، 1974، ص 43.

(2) حامد ربيع، الحوار العربي الأوروبي، ومنطوق التعامل الدولي الإقليمي، معهد البحوث والدراسات العربية، مؤسسة الخليج للطباعة والنشر، بغداد، 1983، ص 19.

إنها تصبغ مفهوم التفاوض أيضاً بفكرة الاتصال الحضاري. وإن كان ذلك لا ينفي تباين المواقف أو حتى تناقض المصالح وتعارضها في لحظة معينة[1]. يبنى على ذلك أن الغاية من الحوار تطويع واستيعاب كل طرف للآخر، وبهذا يغدو الحوار صيغة لمواجهة أوضاع لم يتم حلها بعد[2].

ثانياً: الحوار على مستوى العلاقات الدولية

يعني الحوار على مستوى العلاقات الدولية تبادل وجهات النظر بقصد الوصول إلى حد أدنى من التقابل حول المفاهيم والقضايا المشتركة، فالحوار في هذا المجال يمثل[3]:

1 ـ أسلوباً من أساليب البحث عن الحقيقة.

2 ـ مسلكاً تفاوضياً للتعامل الدولي.

حيث يرتبط الحوار حسب المعنى الأول بالحركة وقد يكون مرادفاً لها أو متميزاً عنها بوصفه منهجاً مستقلاً يقود إلى التعامل مع الأمور بلغة فلسفية. وهو يرتبط بالجانب الفكري، فبالحركة تقرع الحجة بالحجة، ويتخذ موقف المعارضة المنطقية من خلال نفي الحجة المقابلة ونفي النفي، وبذلك تكون منهجاً مثالياً عقلياً لكشف الحقيقة. وفي المعنى الثاني تسود مفاهيم المصلحة القومية ولغة الأخذ والعطاء من منطلق تطويع الإرادات المتعاملة. وبناء على هذا التصور يصبح الحوار مرادفاً للتفاوض أو وسيلة من وسائله، أو بالتعبير المنطقي يكون مساوياً للتفاوض أو أخص منه، وهنا

(1) المصدر نفسه، ص 216.

(2) سمير صارم، أوروبا والعرب من الحوار إلى الشراكة، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 132.

(3) د. حامد ربيع، مصدر سبق ذكره، ص 21.

يصير الحوار وسيله للوصول إلى تنازلات وليس لغة للوصول إلى الحقيقة[1].

وتعكس هذه الظاهرة في الغالب نمطاً من التعامل الجماعي المتعدد الأطـراف الـذي يفترض التضامن بين طـرف وآخـر من أجل تحقيق أكبر قسط ممكن من الأهـداف، وتلتقي هذه الأهداف بالضرورة عند أرضية مشتركة قوامها حاجة كل طرف إلى الآخر، وهي الحاجة التي تجعل الحوار ضرورة ووسيلة انتقال من صيغة متأخرة للتفاعل إلى صيغة أكثر تقدماً. والحوار هو إرادة التفاهم وإقرار بحاجة كل طرف إلى استيعاب الآخر لا إلى إلغاءه، فضلاً عن كونه مبدأ قائماً على توزيع الأدوار، والتضامن في آن واحد[2]. كما يُحوَّل أعداؤه إلى أصدقاء سواء كانوا أعداء الفكر أم أعداء الذات[3].

لكن طريقة فهم الـحوار على انـه تفاوض يفضي إلـى فصل مبدئي بين المتعارضين، بينما يقصد بالحوار: ضرب من البحث الأنثروبولوجي لكائن حواري، وأنه بسبب خصوصيته يمتنع عن أن يكون موضوعاً تفاوضياً كما في أدبيات السياسة والتجارة[4].

إن الحوار أوسع من مفهوم المباحثات السياسية، سواء في بعده الزمني أو في القضايا التي يستعرضها، انه يتصف بعدم محدوديته التي تجعله يقوم في نطاق واسع من الموضوعات. ويكون مفتقداً في

(1) حامد ربيع، مصدر سبق ذكره، ص 19.

(2) وجيه قنصوة، إيديولوجية الحضارات في النظام العالمي الجديد، شؤون الأوسط، عدد 90 ـ 91، بيروت، ك1 ـ ك2 / 1999 ـ 2000، ص 92.

(3) نقلًا عن: خليل مخيف لفته، تفسير التاريخ في الفكر الإسلامي المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، 2000، ص 211.

(4) نقلًا عن: ناظم عبد الواحد الجاسور، مصدر سبق ذكره، ص 90.

الوقت ذاته للإلحاحية التي تنطوي عليها المباحثات، ولعدم ارتكازه على علاقات القوة التي تدفع الأطراف إلى تحديد المواقف، واعتماد المصداقية في القرار والسلوك، يصبح الحوار في العمل السياسي الدولي وليد الفكر الوظيفي، وهو الافتراض المنطقي الرئيسي الذي ترتكز عليه النظرية الوظيفية[1]» في الحلول الجادة الواقعية لمختلف مشكلات السلم والأمن الدوليين، وفي توثيق علاقات التعاون الدولي اقتصادياً وتجارياً واجتماعياً وثقافياً وتكنولوجياً بين الدول. فالمصالح المادية المشتركة يمكن أن تمتص الكثير من الصراعات الدولية التي تثيرها أساساً حسابات خاصة بمبدأ السيادة القومية في شتى مجالات التعامل الدولي[2]. فالمباحثات والتفاوض يرتبطان بفكرة الاتصال الحضاري ومحاولة الاستفادة من الآخرين، أما الحوار فيرتبط بفكرة الصراع[3]. لذلك يكتسب الحوار في هذا المقام معنى اتفاقياً معاصراً. وقد ساعد هذا المفهوم على تأدية كثير من الأفكار، واستخدم في عدد من المضامين التي تبدأ من تناول الحديث إلى الاتفاق حول شؤون التعاون الشامل ومكاسبه في مختلف المجالات[4].

لقد مال عالم اليوم إلى تبني الحوارات، ذلك أن الحوارات

---

(1) إن الأساليب العملية التي تحقق من خلال إيجابيات النظرية الوظيفية المذكورة، إنما تتمثل أساساً في الأجهزة والمؤسسات الفنية الدولية المتخصصة، وذلك في مختلف حقوق التعاون الدولي الحديث. يُنظَر: نازلي معوض، السياسة المتوسطية للجماعة الاقتصادية الأوروبية، السياسة الدولية، عدد 73، القاهرة، تموز/ 1983، ص33.

(2) المصدر نفسه،ص ص 32 ـ 33.

(3) فاضل زكي، الدبلوماسية في النظرية والتطبيق، ط 3، مطبعة شفيق، بغداد، 1973، ص187.

(4) المنجي الصيادي، الحوار العربي ـ الأوروبي، مجلة شؤون عربية، عدد 9، القاهرة، 1981، ص255.

تنمو في كل المستويات وفي كل الاتجاهات.. وكما معلوم فقد شهد العالم قديماً أشكالاً متعددة من الحوار، ومن النماذج المشهورة بهذا الخصوص: الحوار الذي أجري بين القيادة اليونانية وحكام روما خلال القرن الثاني قبل الميلاد عندما ذهب وفد كامل لمناقشة مجلس الشيوخ الروماني في إمكانيات تقسيم مناطق النفوذ في حوض البحر الأبيض المتوسط بين شبه الجزيرة اليونانية وشبه الجزيرة الإيطالية[1]. كذلك من نماذج الحوار المهمة في تاريخ البشرية: رسائل الرسول الكريم محمد (ص) إلى ملوك فارس والروم، حتى أن أحد المؤرخين العرب وضع مؤلفاً خصصه للحديث عن الصلاحيات اللازم توافرها فيمن يتولى هذا الحوار في نطاق التعامل الدولي[2].

كما تم التوصل في الوقت الحاضر إلى الحوار بين المسيحيين والماركسيين الذي يتم على مستوى عقيدي وفكري في محاولة لاكتشاف جوانب الاتفاق وتحديد نقاط الالتقاء بين الطرفين، وأيضاً ثمة حوار آخر يتم على مستوى العالم، هو الحوار بين الأديان حيث انعقدت العديد من المؤتمرات التي اشترك فيها ممثلو الإسلام والمسيحية واليهودية والهندوسية، ومنها المؤتمر العالمي للأديان الذي انعقد في سريلانكا في نيسان 1974 لممثلي مختلف الأديان، إضافة إلى الحوار الإسلامي المسيحي الذي عقدت من أجله عدة لقاءات أيضاً، مثل اللقاء الإسلامي ـ المسيحي العالمي الأول في قرطبة عام 1974. ثم اللقاء الإسلامي ـ المسيحي من أجل القدس الذي عقد في القاهرة في كانون الثاني 1974. وكذلك المؤتمرات التي عقدت في جنيف وطرابلس الغرب ثم مؤتمر البندقية[3]. لذلك لاقت

(1) د. حامد ربيع، مصدر سبق ذكره، ص 20.
(2) المصدر نفسه، ص 20.
(3) علي الدين هلال، مصدر سبق ذكره، ص 45.

مثل هذه المبادرات الكبيرة ترحاباً من قبل أصحاب الفكر والرأي في العالم لاسيما المنّظرون والمفكرون منهم، واهتمام البابا زعيم المسيحيين في العالم وكذلك الأمين العام للأمم المتحدة. كما أن رسالة الإمام الخميني إلى غورباتشوف وهي عبارة عن نموذج لمثل هذا الحوار مع أصحاب وأتباع المدارس المادية، كما جرت حوارات على مستوى: حوار شمال ـ جنوب، حوار جنوب ـ جنوب، وحوار عربي ـ أفريقي، وحوار المجموعة الاقتصادية الأوروبية، منظمة الأقطار المصدرة للبترول، وحوار ثلاثي عربي ـ أفريقي ـ أوروبي.

إن هذه الحوارات كافة تندرج مباشرة في إطار إعادة النظر من قبل بلدان عالم الجنوب في النظام الاقتصادي العالمي الذي أقر سنة 1945، والمطالبة بنظام اقتصادي دولي جديد[1].

ويلاحظ انه قد حصل تحول من مصطلح حوار الأديان آنف الذكر، فهو الآن مصطلح حوار الحضارات، والمقصود من وراء هذا التحول تغييب العنصر الديني، فالعالم يتجه بغالبيته إلى العلمانية ـ بمعناها الانفتاحي والحيادي ـ بقصد عدم إقحام الدين في الجدل الحواري. وحوار الحضارات بُعد آخر من أبعاد حوار الأديان، والدين أساسي في الحضارة، والمصطلح الجديد هذا يمكن فهمه أكثر في عالم علماني، لكن لا يجوز أن يغيّب الدين عن حوار الحضارات، ويجب كذلك معرفة أن حوار الحضارات الذي فرَّع منه المنظرون حوار الثقافات انبثق من منابر الكنائس والجوامع والمدارس والجامعات.

كما إن حوار الحضارات مطلب إسلامي عبَّر عنه كثير من المفكرين الإسلاميين بل ردّوا على تحليلات صموئيل هنتنغتون،

(1) الصادق بلعيد، عشر سنوات من الحوار العربي ـ الأوروبي، شؤون عربية، عدد 37، القاهرة، آذار 1984، ص 254.

وكان منهم رئيس الجمهورية الإسلامية السابق في إيران السيد محمد خاتمي في محاضراته الشهيرة عن هذا الموضوع والتي ألقاها في أكثر من مؤتمر وندوة وسنأتي عليها بما يناسب تناول البحث.

ثالثاً: حوار الحضارات/الثقافات

وهنا نصل إلى حوار الحضارات الذي يفترض قدراً معيناً من الاستقلال الذاتي للحضارة، بحيث يمكن أن تدخل طرفاً في حوار مع غيرها، فالحوار أمر مشروع وطبيعي[1] غير أن آلية الحوار انطوت على علاقات متباينة لا يستطيع المراقب أن يقول إنها كلها كانت مجاوبة وتجاوباً إيجابيين مما يؤدي إلى النفع العام للمتحاورين ـ أفراداً كانوا أم جماعات ـ بل كان بعضها كذلك، وكان بعضها الآخر محاولة من القوي لفرض رأيه وثقافته ونظرته إلى الكون والناس والأشياء، والعلاقات بين بعض ذلك وبعضه، على المشاركين فيما سمي لأمر ما حوارَ. وبما أن الحضارة هي التجسيد المادي والمرئي للثقافة، وبقدر تعلق الأمر بذلك، فأن الحوار يجب أن يكون أولاً ثقافياً، فالثقافة تعد في العلاقات الدولية أمراً نبيلاً، فهي اقل خضوعاً من غيرها للتقلبات السياسية والمصالح الاقتصادية والأهواء التي تنتاب الرأي العام من حين لآخر، وهي لمركزها الروحي أقل عرضة للصراعات.

ومن المؤكد أن فكرة حوار الثقافات تتجاوز اعتبار قبول الآخر بادرة تسامح حسب، إلى اعتبار هذا (الآخر) بعداً من أبعاد هوية الذات وهي مسلك يفترض أيضاً إدراك الخصوصيات ومقاربتها على أنها عبارات مختلفة عن الكليات، فأن الحوار بما يفترضه من مساواة تستوعب الفوارق، وبما تبتغيه من تضافر يحصل على الرغم

---

(1) صلاح قنصوة، الغزو الثقافي وحوار الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص121.

من الفواصل وسائر صنوف التباعد بين المنطلقات، إنما يصدر من النزوع إلى فهم (الآخر) فيما يتعدى مجرد التبادل الكلامي ذلك هو المعنى الذي يجعل من حوار الحضارات مشروعاً حسياً[1]. وبالتالي فأن محور الإسهام ينبني على أن تجميع الأجزاء في الكل لا يلغي التعددية، بل على العكس تماماً يشترط مسبقاً تعاوناً بين كل الهويات الثقافية، ويقوم هذا التعاون عندما يصير التسامح نفسه إيديولوجياً نقطة مرجعية تجيز احترام الآخرية والاختلافات الثقافية[2].

إن حوار الثقافات بهذا المعنى هو مجموع مركب من سياقات التبادل العملي العمدية، وهذه سياقات شريكة في تشكيل الأنظمة الرمزية الخاصة بكل ثقافة، ولا مراء في أن تقدم وسائل الاتصال والإعـلام جانباً من عمليات التبادل الدافعة إلى تجديد الأنظمة المعيارية المكونة لخصوصية كل جماعة من الجماعات الثقافية[3]. وإذا كان البعض لا يرى في حوار الحضارات إلا شكلاً من أشكال الالتفاف على الصراع بين ثقافات من المفترض إنها متساوية، فلا بـأس في الانتقال من إشكالية الثقافات إلـى إشكالية الحوار بين المصائر الثقافية، ومستقبل الثقافة البشرية، أو فرض تثقيف الجماعات الإنسانية ووسائل حماية الثقافات المحلية.

ومن المفترض أيضاً أن يعي كل طرف إن دخوله إلى ساحة الحوار لا يعني مطلقاً ضرورة تعميمه لأفكاره على كل الحضارات الأخرى، بل يفترض الوعي بالتكافؤ والتساوي للحضارات والثقافات جميعاً،

---

(1) غسان سلامة، الأبعاد السياسية والاقتصادية لحوار الثقافات، السياسة الدولية، عدد 146، تشرين الأول/ 2001، ص 15.

(2) الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص147.

(3) غسان سلامة، مصدر سبق ذكره، ص16.

بما يمنع أفضلية أو ميزة حضارة على أخرى. وبما يكبح جماح شهوتها في السيطرة وامتلاك ثقافات الآخرين[1]. علماً أن هناك رأي لا يشترط في الحوار أن تكون الأطراف الداخلة فيه على درجة عالية من الندية والتكافؤ، فقد تتوفر هذه السمات وقد لا تتوفر، إذ قد تكون متباينة من حيث القوة والضعف، وغالباً ما يأتي الحوار هنا طلباً من هذه الأطراف ذات المواقف المختلفة للوصول إلى نوع من التعاون المقبول، بما يحقق مصالح جميع الأطراف[2]. بمعنى آخر إن التفاعل والحوار بين اللامتكافئين هو الذي يؤدي إلى خلق التوازن وتحقيق التكامل[3].

رابعاً: الحوار والمفاهيم المتداخلة

بين التثقيف ووسائل الحماية ـ بتعبير شايغان ـ فجوة لن يردمها إلا الحوار، هذا الحوار هو مفتاح للنهضة والتجدد الذاتي ومجال لخلق قوى جديدة[4]. لذلك فأن الحوار بين الثقافات والحضارات لا يقوم بـ الخطاب والقول حسب، بل يستلزم بالضرورة الاستماع، والاستماع فضيلة يجب أن تكتسب، وهـذه الفضيلة لا تكتسب بسهولة، ذلك أن اكتسابها يتطلب من الإنسان قيامه بنوع من التربية الأخلاقية والتهذيب النفسي والتعليم العقلي، إنها تمثل عناصر أساسية في تقويم حـوار ما. لذا يختلف الاستماع عن السكوت، فالاستماع ليس عملاً انفعالياً محضاً بل انه نشاط معين من شأنه أن يجعل المستمع ينفتح على الآفاق أو الألم الذي يخلقه أو يكشفه

(1) رضوان زيادة، مصدر سبق ذكره، ص228.
(2) هيفاء أحمد، الحوار العربي الأوروبـي، وزارة الثقافة والإعـلام، بغداد، 1982، ص66.
(3) محمد خاتمي، حوار الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص19.
(4) داريـوش شايغان، أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، لندن، 1993، ص51.

له القائل، فمن دون الاستماع الجِدي يصبح أي حـوار محكوماً بالفشل سلفاً[1]. لأن العقل وحضوره هنا بحد ذاته شرط في إمكانية حدوث التجربة وتحققها لتنظيم معطيات الإحساس، وهذه العقلانية بالاستماع ليست اتجاها نقياً وطهرياً فحسب، إنما هي وبخلاصة القول: «العمل الإنساني الذهني لاكتشاف الواقع وفق صور مفهومية دائمة الغنى»[2]. لأن الاستبداد بالرأي يعطل بدوره ملكة الاستماع، ومن ثم ينتقل العقل من دور العقلانية إلى دور الغرائزية، ومن دور استنباط الحقائق إلى دور الالتفات إلى الماضي، وحين يطغى الاستبداد في الحوار تحتكر الحرية وتستبهم حدودها.

ولكي تترجم هذه الآلية المأمولة إلى واقع ملموس، لابد من ترسيخ الحوار بين النخب التي بدورها ترسخه بين الشعوب، إذ ذاك تتشابك الأفكار والفنون بوتيرة أشد سرعة، وإذ يشهد حوار الأديان والثقافات توسعاً في قاعدته ويتاح له أن يفتح سبلاً جديدة للتسامح[3]. وتساوقاً مع هذا المنظور فأن هذا النوع من الحوار ينطوي على قيمة إيجابية طيبة ما دام يستبعد ـ بحكم التعريف والصياغة ـ القهر والإجبار، ويحدث عندما يكون المجتمع على بداية تغير كيفي، وحينئذ تؤدي الحالة الحادة والحرجة للاختمار والتفاعل إلى تعبئة كل القوى التي تصبح قادرة على امتصاص الروافد الثقافية المتعددة واحتوائها إيذانا بتفجير وعي ثقافي جديد[4].

لذلك يفعل الحوار هنا، في مواجهة تأثيرات العولمة السلبية ما

(1) محمد خاتمي، مصدر سبق ذكره، ص42.
(2) عماد فوزي شعيبي، العقلانية مقاربة نموذجين، العرب والغرب، دراسات عربية، عدد5، دار الطليعة، بيروت، سنة 24/ آذار/ 1988، ص86.
(3) غسان سلامة، مصدر سبق ذكره، ص16.
(4) صلاح قنصوة، مصدر سبق ذكره، ص17.

من شأنه أن يصوغ مدّونة معيارية دولية ترسي لبناتها بالتوافق مؤسسة على القيم العامة التي نلازمها جميعاً ملازمة حرة، وعمادها احترام الشخص الإنساني وحقوقه الأساسية، وهذا يتم من خلال استبعاد الانتقائية، في تشخيص ما لجماعة معينة من حقوق وما عليهم من واجبات، والعمل على إنشاء مساحات جديدة للالتقاء، وأن يوطد أركـان ما هو قائم منها. أي إن حـوار الحضارات يبتغي في زمن استشراء المعلومة والشبكات العالمية أن تنفذ الديمقراطية في روح العولمة قبل أن تتمكن العولمة من إفساد الديمقراطية[1]. وإلا فأن الاختلافات الثقافية ذات البعد السياسي ستستغل فعل الإزاحة في ذهنية ثقافية معينة، يقع عليها تأثير الإزاحة من قبل ثقافة أخرى مهيمنة ـ وهو ما سيجري بحثه لاحقاً بصورة عامة ـ ففي هذه الحالة، يصير من المتواضع عليه إن المصادر الرئيسة المحرضة للنزاع وعدم التسامح تكون هي الأفكار الراسخة والقيم المترابطة ارتباطاً وثيقاً بإيديولوجيا الأسرة والدين والعرف[2].

ومن أجل أن يتحقق الحوار في هذه الأمـور فهو بحاجة إلى السلام، وبعد أن يتحقق الحوار فأن ذلك من شأنه أن يديم السلام وطالما أن الحرب ملازمة للسلام، فأن قسر الحرب على السلام، أو بالعكس هو في حقيقة الأمر قسر مقارنة بين ماهيات طبيعية خارج مجال إرادة وقدرة الإنسان، وبين حالة فكرية الإنسان صانعها، فليس من المعقول أن يصنع الإنسان حالة فكرية هدفها في الآخر تدمير ذاته[3]. فقد يمكن القول أنه يعتمد العقل والإبداع في مرجعيتهما على

(1) غسان سلامة، مصدر سبق ذكره، ص17.
(2) الطاهر لبيب، مصدر سبق ذكره، ص142.
(3) كاظم هاشم نعمة، الوجيز في العلاقات الدولية، شركة أياد للطباعة، بغداد، 1987، ص193.

الحروب وما تشكله من هدم للإنسان والحضارة والوجود، إلا أن إرادة البقاء تظل إرادة العطاء. وإن الحاجة إلى السلام من أجل تحقيق الحوار لا تتحقق من خلال المباحثات السياسية، وإلا فحالتي الحرب والتفاوض كانتا تسيران جنباً إلى جنب على امتداد التاريخ الطويل، ومع استمرار الحرب فأن الحوار لا يتم إلا بتآلف النفوس، وبذل المساعي الصادقة لفهم الآخرين وليس التغلب عليهم[1].

وفي مجال العلاقة بين الحوار والسلام، برز شكل آخر من السلام عرف بـ السلام الروماني أو الإيطالي والذي سمي أيضاً السلام المقتدر وهو السلام الذي تضمنه السلطة ويضمنه القانون. إن مثل هذا سيكون بالنتيجة تابعاً ومنقاداً بالسلطة والمصلحة لا محالة، في حين أن السلام المتأتي من الحوار، أهم روافده النمو العقلي والعاطفي للإنسان وسيكون بالمحصلة تابعاً لأسباب وجوده، أي التكامل العقلي والنفسي للإنسان. ولما كان الإنسان محصلة لنمو عقلي متراكم، فأن مثل هكذا سلام سيكون سلاماً طويلاً، وواسع النطاق، وسيشمل ثانياً السلام بين الثقافات والأديان والحضارات وبالتالي السلام بين الإنسان والطبيعة[2].

وهنا سيواجهنا فهم آخر على جانب من الأهمية، لاسيما قد جرى التفريق بين السلام المكفول بضمان السلطة له والسلام الذي يكون الحوار صانعه، لذلك وجب وجود متحاورين مستقلين وكيانات قادرة على وضع مصيرها وشق مسارها التاريخي بإرادتها، متحررة من كل اكراهات القوة والهيمنة الخارجية، وهذا يدلل على أن الحوار يعني: «الاعتراف بالآخر أي قيام الحوار على اعتراف متبادل بين المتحاورين. وبما أن الحوار؛ هو حوار بين الحضارات،

(1) محمد خاتمي، مصدر سبق ذكره، ص50.
(2) المصدر نفسه، ص48.

فأن الاعتراف يتعدى الاعتراف بالنظام السياسي والسلطة السياسية القائمة، ليتميز الآخر بكل تجليات وجوده وبناه الثقافية ونظامه أو نسقه الاجتماعي، ويشمل ذلك معتقداته الدينية ونظام قيمه وعاداته أي الاعتراف به ككائن حي صاحب تجربة إنسانية متفردة»[1]. تملك بما لها من وعي بالهوية الثقافية الخاصة وهو وعي جمعي بالاختلاف، وعي بالذات الجمعية وأولوية التعريف بتعريفاتها، ووعي بسياقها وشروطها وإدراك لحدودها، وامتداداتها، وللفروق المميزة بين ثقافة الذات وثقافة الآخر.

ومع ذلك فقد أخلت الحرب الباردة المكان لعالم شهد احتداماً وتفشياً لنزاعات تجد أوساطها الخصبة في أغلب الأحوال الدول الناشئة أو في داخل المجتمعات، وفي هذا السياق، وجد بعض الكتاب رضا في التنبؤ بحلول عالم تمزقه حرب الثقافات أو يحطمه صِدام المدنيات، لذلك لابد للثقافات المتنوعة من أن تأخذ لنفسها بالدفاع عن مقاربة منفتحة ومتعددة المداخل للثقافة وللمدنية، ولذلك فأن الالتزام الثابت بالحوار كفيل وحده بوضع المعالم لمجتمع دولي متكامل فيه «الهويات عديدة حتى في الفرد الواحد، وغير متنابذة وتتغذى فيه الثقافات والحضارات بعضها من بعض غير آبهة لخطوط الفصل»[2].

وبقي أن نقول إن المسألة المهمة في مجال الحوار هنا إنما يستخدم بالطبع بمعناه الدقيق، ويختلف عن أمور أخرى من قبيل التأثير والتأثر، والتبادل والسيطرة الثقافية والحضارية، ولا ينبغي الخلط والمزج بينها، فالتأثير والتأثر في مجال الحضارة والثقافة، وكل التبادل الثقافي والعلمي، قد يتأتى عن طريق الحرب، كأن يهيمن

---

(1) وجيه قنصوة، إيديولوجية الحضارات في النظام العالمي الجديد، مصدر سبق ذكره، ص98.

(2) غسان سلامة، مصدر سبق ذكره، ص17.

شكل واحد من أشكال الحضارة والثقافة على منافسيه وغرمائه من الأشكال الأخرى، وأن تتم هذه الهيمنة كما هو الحال في زماننا بواسطة الاتصالات التكنولوجية، فيما يجري الحوار ويتحقق في مقام وموقع نفسي وفلسفي وأخلاقي خاص. وعليه فأنه لا يمكن الدفاع عن «الحوار بـ «الاستناد إلى أي نوع من أنواع النظرة الكونية والاتكاء على أي نظام أخلاقي وسياسي وديني وفلسفي، فمن أجل تحقق الحوار تحتاج المسألة إلى أحكام تامة وشاملة ومبدئية وأصولية، من دونها لا يمكن للحوار أن يتم بالمعنى الدقيق للكلمة[1]. ذلك لأنه ليس من مصلحة العالم أن تستلب الحضارة المهيمنة الثقافات القومية وخصوصيتها، وأن يجتنب ولادة ثقافة هجينة أو ثقافات تابعة تذوب في الثقافة المعولمة، وتفقد مقوماتها الذاتية التي تقوى وحدها على ضمان استمرار غطائها الثقافي للإنسانية[2]. وهذا يتطلب شجاعة للانفتاح على الآخرين عندما تتم عملية الكشف عن مصادر القوة، وأيضاً مكامن النقص والضعف[3]. لان التبلور الكامل لميزة الإبداع عند الإنسان مهما تتنوع في فرضياتها وآفاقها في الرؤية فإنها تبقى رهن بشجاعته، والفنان العظيم هو الفنان الذي يصل إلى الحقيقة الفنية ويتعرض لها بالإبداع والشجاعة تماماً كما هو السياسي العظيم الذي يفترض أن يتصدى بشجاعة وإبداع إلى القضايا الأساسية والمصيرية لبلاده[4].

---

(1) محمد خاتمي، مصدر سبق ذكره، ص 45.
(2) عبد الله عبد الدائم، العرب والعالم بين صِدام الثقافات وحوار الثقافات، المستقبل العربي، عدد 203، بيروت، كانون الثاني / 1996، ص 26.
(3) حامد ربيع، المضمون السياسي للحوار العربي الأوروبي، معهد البحوث والدراسات، القاهرة، 1979، ص 15.
(4) محمد خاتمي، مصدر سبق ذكره، ص 44.

وغني عـن البيان أن مثل هـذا التفاعل المشحون بـالإرادة والشجاعة في تطويع مسار العلاقة بين المختلفين، أي بين الثقافات المختلفة، ينبغي أن يؤدي في النهاية إلى تقارب عملي قوامه وضع مجموعة من الثوابت الثقافية العالمية التي ينبغي أن تعمل الثقافات جميعاً على احترامها، وتعميق جذورها، وتوليد مثل هذه الثوابت وقبولها أمر ممكن إذا هو تم عن طريق الحوار الحقيقي، في حال استبعاد فرض قيم ثقافية معينة، أو قوة معينة على العالم كله والإدعاء بأنها وحدها هي الثوابت العالمية[1].

وأخيراً إزاء مثل هذه التصورات المتعددة والمختلفة والتي ركبت الحوار على وفق ما ينبغي أن يكون، تظل إمكانية تعميق أسسه وترسيخ قيمه، مكفولة بالقدرات البناءة والحجج الرصينة التي يتوفر عليها مقصد الحوار ومضمونه، وبرغبة الأطراف جميعاً بالتحاور، والسعي إلى التقارب في كل ما هو مشترك ومصيري لاجتناب الأسباب المؤدية للعنف والحروب، وكل ما يدعم فكرة الصراع، وتغليب ما من شأنه أن يجعل من فكرة السلام فكرة غير أصيلة، وأن الحروب حوادث عارضة في التاريخ.

(1) عبد الله عبد الدائم، مصدر سبق ذكره، ص 26.

الفصل الرابـع

صِدام الحضارات (قراءة توصيفية)

إن تناول مقولة صِـدام الحضارات درسـاً وبحثاً يعني تحديد ملامحها الظاهرية وتوصيف آليات عملها وفحص بنياتها، من خلال قـراءة فاحصة تتلمس أهـداف تلك المقولة أولاً وغاياتها ثانياً، إذ تكفل لنا هذه الممارسة فهماً نسبياً في الأقل لحركة مفاصل الحضارة داخلياً، ولعلاقتها مع الحضارات الأخـرى، فهماً معرفياً بعيداً عن المؤثرات الإيديولوجية، وفهماً آخر يتتبع دوافع السلطة الموجهة له، التي تبيح لمثل هذا اللون من الخطابات امتلاك القدرة التفويضية على إحداث فجوة فاصلة بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي.

وعبر هذه القراءة يجري رصد مقولة صِدام الحضارات باستثمار علاقتها بـمقولة نهاية التاريخ لـ فوكوياما. واستفادة هنتنغتون من التأسيس الإيديولوجي الـذي أبـاح الأول شرعية تصديره عندما قال أن النموذج الليبرالي قد أنتصر بانتهاء حروب الإيديولوجيات والطريقة التي أستشف منها هنتنغتون هاجس أفول الغرب. الأمر الذي جعله يعكف على إنتاج فرضيته التي افترضت توالداً غير منقطع لأعداء محتملين. ولذلك عنونت أسماءً لحضارات بائدة وأخرى حاضرة، في أجـواء بـدت فيها تلك الحضارات المادة الأساسية التي أخذ هنتنغتون يقيم خطابه الصِدامي بشأنها، وكيف تقاس تلك

الحضارات ويجري توصيفها غربياً، ومن ضمنها الحضارة الإسلامية، مع الأخذ بنظر الاعتبار المركزية التي تحكم تفكير الغرب أو نظرته (الجوهرانية)، أو (الثبوتية) القديمة إلى الأشياء.

فكما كان العالم منقسماً على نفسه إلى معسكرين ليبرالي واشتراكي، فأن الوضع الجديد أخذ يتشكل على أساس ثنائية الغرب وما عداه، وهكذا تكررت الثنائية التقليدية القائمة في السابق على معيار الـ (نحن) والـ (هم)، لتجعل من الآخر أو الآخرين موضوعات للغرب. وصِدام الحضارات إذ تركز على إثبات كينونة الهويات المتعددة، فأن ذلك التركيز لا يعني بالضرورة الإقرار بشرعية وجودها، بل يعني ترسيم سقف فكري وعقائدي لتمرير برنامج تفتيت الحضارات المضادة. والممانعات الثقافية التي تبديها الحضارات يتفق مع ما تصنعه ميكانزمات العولمة لإثبات إمكانية قيام الصِدام بين تلك الثقافات في محاولة تذويبها أو محقها أو تهميشها وتوجيه مسارها صوب مسارات العولمة، وبالتالي سنلاحظ أن مقولة صِدام الحضارات والعولمة ينهلان من الغرب المركزي ذاته.

أولاً: فوكوياما ونهاية التاريخ

أدت التغيرات الكبرى في ميزان القوى الدولية في مطلع التسعينيات من القرن الماضي بدوافع موضوعية وتاريخية، والانعطافة التي أحدثتها البيروسترويكا التي أطلقها ميخائيل غورباتشوف في الاتحاد السوفيتي السابق، أدت دوراً كبيراً في ظهور أطروحات فكرية أصبحت مثار اهتمام التفكير الإستراتيجي الغربي، لأهميتها القصوى في عالم ما بعد الحرب الباردة وأهمها مقولة نهاية التاريخ للاقتصادي فرنسيس فوكوياما التي صدرت في العام 1989 [1].

(1) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، مصدر سبق ذكره، ص 15.

ولذلك لا بد من التعرض ابتداء إلى بعض من المرتكزات الحداثية في الفكر الغربي، فقد عُرف عن الفكر السياسي الغربي منذ بيكون وديكارت اهتمامه الواضح بتطبيق رؤاه ومعرفياته، من خلال إعادة قراءة تاريخه قراءة قائمة على أساس الفصل والوصل، والنظر وإعادة النظر، والنقد ونقد النقد لتجاوز جل أزماته الحادثة التي أصبحت مصاديق الغرب، فهي التي أسهمت في تأسيس مدركاته الجماعية، وهي التي حفظته من الوقوع في فخاخ الاطلاقية والأسطورية واللاعقلانية، كما إنها هي التي جنبت التاريخ الحضاري الغربي من الوصول إلى حافة الانهيار والتردي[1].

وهناك من يؤكد - مجانبة لهذا المنظور ـ على أن الربط الميكانيكي المطلق بين أجزاء الواقع الفعلي والصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية يكاد يكون جانب منها مضللاً والنتائج التي تترتب عنها نتائج فاسدة، ولذلك يؤكد فوكوياما على مفهوم الوعي كمقدمة تسبق القرار في العالم المادي، اعتقادَ منه بوجود قوة مستقلة للأفكار تتعدى قوانين الواقع المادي الموضوعي، وهي في تصوره المصدر الوحيد للقوة، وأن كل حججه تستند إلى الظفر الذي تحقق لبعض الأفكار في معزل عن حركة التاريخ[2]. وهذا ما يجعل الواقع - في تصوره - يعكس صوراً متموجة ومتداخلة الأجزاء كالصورة التي تعكسها المرآة المهشمة[3].

---

(1) شوقي جلال، العقل الأمريكي يفكر (من الحرية إلى مسخ الكائنات)، ط2، مؤسسة الانتشار العربي، سينا للنشر، القاهرة، 1997، ص11.

(2) بدر عبد الملك، عالم ما بعد 11 أيلول (المخاطر والتحديات)، مجلة النهج، عدد 67، دمشق، صيف 2002 ص63.

(3) لمزيد من التفاصيل يُنظَر في هذا الموضوع: عبد العزيز حموده، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، (222)، 1998.

على سبيل المثال يقول غراهام فولر: إن تركة ما يقرب من نصف قرن من الحرب الباردة قادت الولايات المتحدة إلى وضع هدف الاستقرار فوق أي اعتبار في سياستها تجاه العالم الثالث، حيث كان يُنظر إلى عدم الاستقرار بوصفه عاملاً يلعب لصالح السوفيت آنذاك، وأن ثمن الاستقرار ديمومة الحفاظ على أنظمة حكم استبدادية، وتنفيذ سياسات قمعية غير ديمقراطية باسم الحفاظ على الاستقرار. إلا أن الوضع تغير منذ نهاية الثمانينيات حيث شهد العالم من خلال ما سُمي بالنظام العالمي الجديد، الدعوة إلى تبني (الديمقراطية) كنظام سياسي ينبغي أن يسود جميع دول العالم.

وبحسب هذا الزعم عمل فوكوياما على إغفال البدائل التاريخية عموماً، وأحل محلها نظاماً اقتصادياً اجتماعياً سياسياً ثقافياً يحاول أن يجيب عن كل ما ينشأ فيه من مشكلات.[1] بمعنى آخر أن المعادلة القديمة بين الأمن والحرية لم تعد ضرورية بالنسبة للغرب، ولا مبرر للضغط، والتركيز على الضبط والتحكم بعد الآن. فقد حُسم الأمر لصالح الحرية ووصل التاريخ إلى نهايته. ولا بد من أن يبدأ التحول من الضبط والسيطرة إلى تطبيق التعددية السياسية والاقتصادية. ولم يعد مقبولاً من دول العالم الثالث أن ترجئ هذا المطلب بسبب المشكلات والاضطرابات الأمنية الداخلية فيها، لتقلل من هامش الحرية[2]. ولذلك يغدو التاريخ هنا مشطوراً ـ بتعبير فوكوياما ـ ومتاحاً من داخل هذا النظام وممنوعاً من خارجه. ويمكن عد هذا الشطر من قبيل الحتم والضرورة.

---

(1) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص32 وما بعدها.
(2) حسن الحاج على أحمد، حرب أفغانستان، التحول من الجيوستراتيجي إلى الجيوثقافي، المستقبل العربي، عدد 2002/ 2/ 276، ص25.

إن فوكوياما يحاول فلسفة انهيار الكتلة الاشتراكية وانتهاء الحرب الباردة تاريخياً، وإعلان انتصار الديمقراطية والمشروع الحر بأنه نهاية التاريخ. وأن سيادة الغرب الديمقراطي الليبرالي أصبحت نهائية ولا مجال لتغييرات جذرية عميقة في التاريخ القادم للإنسان[1]. ولن تعدو التغييرات القادمة أن تكون إلا تفاصيل أو فرصة الشعوب الأخرى للاستجابة والتمثل للنموذج النهائي، أي النموذج الغربي، ولم يكن المقصود من وراء ذلك توقف الأحـداث المفصلية في التاريخ، بل يعني أنه « لن يكون هناك أي تقدم أو تطور بعد ذلك فيما يتعلق بالمبادئ والعقائد والمؤسسات، بقدر ما تم فيه بلوغ الديمقراطية الليبرالية»[2].

وهنا يقع فوكوياما فيما يمكن أن يسمى «وهم النهاية» ـ بتعبير بـودريـارد ـ أي الخيال الـذي ينسجه الإيمان بأن التأريخ البشري يتحرك بخط مستقيم بل يرتد إلى الـوراء، قاضياً بحركته هذه على بعض الملامح التي سادت المجتمع البشري في القرن العشرين2[3]. حينما يشير إلى أن فكرة نهاية التاريخ لا تدل على نهاية الحرب الباردة حسب، بل تدل كذلك على نهاية التاريخ بوصفه تاريخاً، وتنبئ بالوصول إلى نقطة النهاية لخط التطور الإيديولوجي للبشرية. وهذه الفكرة ليست بجديدة، فقد أعلن فردريك هيغل عن تصور مشابه لذلك على أثر معركة (ايينا) في العام 1806م. كما توسم كارل

(1) طيب تيزيني، صراع الحضارات والثقافات، الجديد في الإيديولوجية الدولية المراوغة، الأدب السورية، عدد3 ـ 4/ أذار نيسان 2000، ص11. نقلاً عن: ناظم الجاسور مصدر سبق ذكره، ص88.
(2) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، مصدر سبق ذكره، ص 9.
(3) ثامر كامل محمد، صِـدام الحضارات التجسيد النظري لإستراتيجية الإدارة الأمريكية، نشرة حوار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، عدد3، تشرين الثاني/ 2002، ص 18.

ماركس في الشيوعية على أنها نهاية التاريخ[1]. ونلاحظ أن كليهما حاول أن يصوغ نظرية لنهاية التاريخ بالاعتماد على أحداث سياسية معينة من مثل انتصار مبادئ الثورة الفرنسية وتوسيع حق الانتخاب. وهذا التصور ما جعل هيغل يؤمن ويتأثر به، كما رأى ماركس أيضاً أن الرأسمالية قد وصلت إلى حالة من الانفجار بفعل تناقضاتها الداخلية، خصوصاً بين نمطي الإنتاج الجماعي والملكية الفردية وما سيؤدي إليه من انبثاق الشيوعية[2].

وقد أفاد فوكوياما من الرأيين فأتبع المنطق الجدلي لهيغل، لكنه ابتعد به عن القراءة الماركسية التي استخدمت المنطق ذاته ليرجح بأن العالم لن يشهد نهاية الحرب الباردة، وهو عندما يؤسس على ذلك، فانه مدرك تماماً أن معوقات التنمية كثيرة لدى دول العالم الثالث، وهذا ينسحب على أن كثيراً من دوله لن تتمثل لقيم الديمقراطية التي ينشدها الغرب، وعلى هذا الأساس فأنه يؤكد على رجحان حصول التقاطع وما يمكن تسميته بالصِدام بين الدول الرافضة من جهة وسلوك الديمقراطيات الصناعية من جهة أخرى، وهذا بدوره سيؤدي إلى شطر التاريخ مما سيجعل العالم الثالث عرضة لصراعات دينية وقومية وإيديولوجية ساخنة[3].

إن القوى الاقتصادية ساعدت على ترسيخ دعائم النزعة القومية من خلال إحلال الحواجز الطبقية، وخلق كيانات ممركزة ومتجانسة

---

(1) ماهر الشريف، أطروحتا نهاية التاريخ وصِدام الحضارات (عرض نقدي)، في كتاب: صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ تحرير (فخري لبيب)، منظمة تضامن الشعوب الأفريقية والآسيوية، القاهرة، 1997، ص 149.

(2) تركي الحمد، صراع الثقافات بين السياسة والتاريخ، مجلة النهج، دمشق، السنة18، عدد31، صيف 2002، ص 31.

(3) فرنسيس فوكوياما، مصدر سبق ذكره، ص242.

لغوياً في مسار تلك العملية، وهذه القوى الاقتصادية نفسها ساعدت في الوقت الحاضر على تفكك وانحلال الحواجز القومية من خلال إنشاء سوق واحدة عالمية متكاملة[1]. وليس بعيداً أن مثّلت حرب الخليج الثانية حينها أنموذجاً بليغاً على توجه الغرب إلى مثل هذا النمط من التدخلات التي أنهت وحدة العالم الثالث على الجانب الذاتي، وأضعفت تبعاً لذلك إرادة التحرر الوطني فيه، ودشنت عهد إملاء سلطة الاستعمار الجديد في صورته المستحدثة بزعامة الولايات المتحدة التي تعمل ضمن برنامجها الحالي على اجتثاث جذور المقاومة المحتملة لمشروع هيمنتها العالمي، تلك الجذور الكامنة في الهوية الدينية والقومية[2].

وحين يقال أن هيغل لم يتوصل إلى خلاصة نهائية تمكنه من بلوغ اللحظة المطلقة فأن فوكوياما فعل ذلك عندما عد الديمقراطية الليبرالية اللحظة المطلقة أو نقطة النهاية[3]. ولا يعني أن الليبرالية الغربية لن تواجه تحديات أخرى من قبيل التحدي القومي والديني، إنما هناك ما يشير إلى ظهور صحوة دينية ليست إسلامية فحسب، بل مسيحية ويهودية أيضاً.

ومن أجل إعطاء تفسير منطقي لما يذهب إليه فوكوياما بإزاء هذين التحديين يمكن القول إن الشعوب غالباً ما تعتقد بفكرة نهاية التاريخ في حالتين: حالة الانتصار وحالة الانكسار أيضاً، ففي الحالة

---

(1) Francis Fukuyama, The end of history and the hast man ,New York, Free press ,1992, p275.

(2) محمد عبد الشفيع، رؤية إلى المستقبل العربي (من التحديث إلى استئناف التطور الحضاري) في كتاب العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، تحرير (عبد الباسط عبد المعطي)، مكتب مدبولي، القاهرة، 1999، ص173.

(3) فرنسيس فوكوياما، مصدر سبق ذكره، ص 8 ـ 49.

الأولى يكون التاريخ قد انتهى بوصوله إلى أقصى ما يمكن وصول البشر إليه من رقي وحضارة وتطور وهو ما يوجد في الفلسفات القومية بشكل عـام، وفـي الحالة الثانية يكون العالم على وشك النهاية، وهذا ما تعبر عنه الفلسفات الدينية في غالب الأحـوال[1]. لذلك تُرجح وجهة نظر فوكوياما كفة انتصار الأفكار التي تشمل على الهيمنة الاستعمارية للحضارة والتي تتجاوز الإمبراطوريات التقليدية وسقوطها[2]. والتي تعتمد بالدرجة الأسـاس على فكرة الاستثمار الاقتصادي، إذ يمثل العامل الاقتصادي لدى فوكوياما أحد المحركات الرئيسة في التطور التاريخي، التطور الذي يؤدي إلى الرأسمالية بـدلاً من الاشتراكية كنتيجة نهائية، وهـذه النهاية هي الديمقراطية الليبرالية في السياسة، والرأسمالية في الاقتصاد، ويشكلان معاً وجهين لنظام واحد[3].

وهنا يلاحظ أن فوكوياما يرفض التصور الدائري الذي نادى به شبنغلر وكاسيرر وشفايتزر وما يرتبط به من مصادر القوة التقليدية، مهتماً من جانبه بالأفكار أكثر من اهتمامه بالمؤشرات الاقتصادية المادية. يقول فوكوياما: «إن الرأسمالية تمثل طريقاً متاحاً للدول الراغبة في تحقيق التنمية الاقتصادية، وهذا يتم لقاء التزام هذه الدول بمعايير الديمقراطية الليبرالية»[4]. ويبدو أن السبب في تعذر انتشار هذه القيم، وكذلك تبنيها بالشكل الكامل انتشار مؤسسات القطاع العام التي بواسطتها يمكن للدول أن تؤمن توزيعاً عادلاً للثروة بالنسبة

(1) تركي الحمد، مصدر سبق ذكره، ص31.

(2) بدر عبد الملك، مصدر سبق ذكره، ص62.

(3) ناظم عبد الواحد الجاسور، الحضارات صراع أم حوار ؟، مصدر سبق ذكره، ص87.

(4) فرنسيس فوكوياما، مصدر سبق ذكره، ص 103.

لأفرادها. وهذا ما لا يقبله منطق الاقتصاد الحر، وبالتالي سيمثل اتساع دائرة القطاع العام عقبة كأداء أمام عولمة الاقتصادات الحرة، وهو ما دفع تارنوف وكيل وزارة الخارجية الأمريكية، في فترة وارن كرستوفر وزير الخارجية الأمريكي الأسبق، إلى عدم قبول تفاؤل فوكوياما بشأن الانتصار، ويرى إلى ضرورة وضع قيود تحِد من قدرات الولايات المتحدة الأمريكية، ولا يُعد هذا الوضع نوعاً من التنازل، بمعنى انهيار الدولة أو الحضارة، لكنه لا يعني أيضا التفاؤل بأن تقضي نهاية التاريخ بان تصبح الولايات المتحدة زعيمة العالم[1].

أصبح الغرب في عصر التنوير والحداثة والمعلوماتية بزعامة الولايات المتحدة قوة تنزع إلى امتلاك الأفق كله. وعلى الرغم من التاريخية المحدودة لـ(الذات) الغربية، فأنها أضحت حاملة لذلك التاريخ بل أصبحت مجسدة له نفسه. لأن التاريخ ـ بحسب زعم الغرب ـ بدأ في الشرق وانتهى في الغرب، كحركة الشمس التي تبدأ من الشرق وتنتهي في الغرب، إنها فكرة نهاية التاريخ.[2]

ولو تأملنا التشويش الفكري الذي يسود الغرب والتراجع القيمي الواضح والمعيار المادي الذي يهدد ابسط متطلبات الإنسانية والحضارة، لوجدنا إنها أفقدته مقومات وجوده، فضلاً عن قيادته للعالم، وإن لم يُلمس ذلك ظاهراً[3].

وحيث أن هذا التوصيف ليس بكاف، فللتصورات الأوروبية إزاء الأحادية الأمريكية ما يُعضد ذلك، خصوصاً بعد أن أدرج جورج دبليو بوش كلاً من العراق وإيران وكوريا الشمالية ضمن محور أسماه محور الشر، ولم تصدر انتقادات ضد الولايات المتحدة بهذا الصدد

(1) بدر عبد الملك، مصدر سبق ذكره، ص 66.
(2) نقلًا عن: ناظم عبد الواحد الجاسور، مصدر سبق ذكره، ص 87.
(3) نقلًا عن: خليل مخيف لفته مصدر سبق ذكره، ص 201.

عن المثقفين الأوروبيين ورجال السياسة والرأي العام هناك حسب. إذ بالقدر الذي كان من المفترض أن تكون نهاية التاريخ مكللة بانتصار القيم والمؤسسات الغربية لا الأمريكية حسب، على نحو يجعل من الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق الخيارين الوحيدين القابلين للاستمرار، فأن هوة عميقة باتت تفصل بين الإدراكين الأمريكي والأوروبي للعالم ويزداد الشعور بتضاؤل القيم المشتركة لكليهما[1].

وتأسيساً على ما سبق فأن ما صدر عن فوكوياما إنما هو خلاصات إيديولوجية تتصل بصاحبها تحديداً، بمعنى آخر أن توجيه الإدراك نحو شيء غائم ـ وهو ما يترتب على تصريح بوش أيضا ـ هو من غايات الإيديولوجيا، فالفكرة لا تحيل إلى شيء معين، أو هي تُعيّن كل شيء، ولا تُعيّن شيئاً على وجه التخصيص[2]. إن فوكوياما بهذه الحالة يترك لنفسه خيار تحديدها كما يشاء، لذلك فأن توليد ظاهرة بلا ظرف وبلا سبب واضح لا ينتج إلا ظاهرة مفتعلة العليات تموت بموت حاجتها الإيديولوجية.

من هنا برزت مقولة صِدام الحضارات Clash of civilizations بصيغة أكثر رجاحة، معبرة عن تصور مستقبلي آخر جديد، راسمة معالم خريطة للعالم قائمة على هندسة واقع، ثقافاتية/ حضاراتية، متخطية مقولة نهاية التاريخ، مانحة عجلة الكولنيالية أو الما بعد كولنيالية مبررات جديدة للصراع لم يتمكن فوكوياما من توظيفها.

لقد أعرب هنتنغتون Huntington عن قلقه حيال مستقبل الغرب ومستقبل هيمنته الكونية، معتبراً أن السياسة الدولية صارت تتحرك

---

(1) فرنسيس فوكوياما، إنهيار الغرب، ترجمة جواد بشارة، عن صحيفة لوموند 16/ 8/ 2002

(2) تهامي العبدولي، حوار قديم بين الثقافة العربية واليابانية، مجلة النهج، دمشق، عدد69 شتاء 2003، ص43.

بعد انتهاء الحرب الباردة خارج حقبتها الغربية لتغدو متركزة على التفاعل بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات المعرفة. ولم تعد شعوب هذه الأخيرة ـ في نظر هنتنغتون موضوعاً للتاريخ ـ على نحو ما يقول إدوارد سعيد أو هدفاً للكولنيالية الغربية، بل أصبحت نداً للغرب ومحركه للتاريخ وصانعه له.

ثانياً: تفعيل البعد الثقافي في السياسة الدولية

يحاصر جماع وعي أغلب المفكرين الغربيين شبح الخواء الفكري وتراجع الروح النقدية في خطابهم المعرفي المعاصر، حيث ينبؤنا جاك دريدا، الفيلسوف الفرنسي، الذي اقترن اسمه بالمنهج التفكيكي في النقد الأدبي، والذي عرف أيضا بتحفظه الواضح على الشيوعية من خلال كتابه (أطياف ماركس)، بمداهمة الشيوعية للعالم ثانيةً بعد أن زالت بنحو كامل عن الوجود بِعَدّها كائناً شبحياً يرعب الرأسمالية على الدوام، نظراً لقوة الوعد الكامِن فيها، بالقدر الذي تظهر فيه هشاشة الواقع الرأسمالي في عالم سيء ولوحته قاتمة سوداء[1].

ففي الوقت الذي كانت فيه حركة غورباتشوف وأطروحته تنحو منحى غرائبياً مختلفاً عمن سبقها، كانت الكتابات الجادة في الغرب تستشرف أفول نجم الولايات المتحدة، مثلما تؤشر حالة سقوط الاتحاد السوفيتي، إذ أثار كتاب بول كنيدي (نشوء وسقوط القوى العظمى)، السؤال الجوهري: هل تعيش الولايات المتحدة الآن مرحلة وهن وأفول أم ماذا؟ هل تُعد الولايات المتحدة اليوم مشكلة الرقم واحد في الانحطاط النسبي؟[2]

---

(1) جاك دريدا، أطياف ماركس، ترجمة: منذر عياشي، دار الحاسوب للطباعة، حلب، 2000، ص ص25ـ 150.

(2) يُنظَر: بول كينيدي، نشوء وسقوط القوى العظمى: ترجمة مالك البديري، الأهلية للنشر، عمان، ط2، 1998، ص782.

نظراً لافتقار النظام أحادي القطبية، لقوى رئيسة تتحدى القوة العظمى المهيمنة فأن الأخيرة تكون عادة قادرة على إبقاء سيطرتها على الدول الصغيرة لمدة طويلة، إلى أن تضعف نتيجة عوامل تآكل داخلية أو بواسطة قوى من خارج النظام. ولذلك برهن كل من دريدا وكنيدي وآخرين على تزايد قلق الغرب على مكانته ورغبته في المحافظة على بقائه في الصدارة ليظل هو القوة (الذات) المهيمنة على العالم. ومن هذا المنطلق درج صناع القرار الغربيين على البحث عن خصم دائم التشكل في الوعي الغربي، وهذه مهمة المفكرين والمنظرين في خلق صراع جديد مع الآخر لأجل زجه في صِدام يذكي فضاء المجابهة، ما دامت حصيلته مطمئنة وهي الظفر للأقوى سياسياً واقتصادياً وعسكرياً ومعرفياً[1].

وبما أن هنالك تاريخ عداوة في كل ثقافة، فأنه يفترض على المرء لكي يتخطى حدود مشاهدته، ويتحقق له المعنى، أن يتحمل جزءاً من ذاته كان قد صنعه مسبقاً ليصاحبه في رحلته، أي بمعنى آخر، تشييد أنموذج حياة متخيل سلفاً[2].

وفي لمحة بسيطة لكتابات باري بوزان نجده هو الآخر يرسم الخطوط العامة للنمط الجديد لعلاقات الأمن العالمي التي أخذت بالتشكل بعد التحولات الكبرى التي طرأت في العامين 1989ـ 1990 وتأثيرها على مستوى الأمن، وآلية عمل ما كان يدعى بالعالم الثالث؛ فقد جرى تصنيف العالم إلى مركز وأطراف بدلاً من التصنيف السابق شرق وغرب، فالمركز عنده الاقتصادات الرأسمالية

(1) ناظم عبد الواحد الجاسور، مصدر سبق ذكره، ص 89.

(2) منذر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب (اختراع الآخر في الخطاب الانثروبولوجي)، في كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سبق ذكره، ص76.

المسيطرة على العالم كله، أما الأطراف؛ فهي الدول التي شغلتها معوقات التنمية وطموحات الوقوف بمصاف الدول المعترف بها من النواحي الصناعية والمالية والسياسية. وحيث أن المركز أصبح متعدد الأقطاب، فأن فرصة نشوب تصادم داخل المركز ضعيفة، إذا ما قيست ظرفية نشوبها لدى الأطراف، وهذا يتم من خلال حدوث التصادم بين الهويات الحضارية المتنافسة من جهة، وعامل الهجرة من جهة أخرى، فهما يمثلان أهم قضيتين في هذا المجال[1].

وبحسب تعبير برنارد لويس فأن: «الغرب يواجه عصراً تبدلت فيه أساليب صعدت فوق مستوى القضايا والمعضلات، وفوق مستوى الحكومات التي تطرحها لتتجاوز إلى ما يصل إلى مستوى الصِدام بين الحضارات»[2].

وعلى هذا الأساس يتلقف هنتنغتون هذا المصطلح ويعمل على صوغ مضامينه في عمل تأسيسي وإن بدا كأنه هامش مطول لأفكار برنارد لويس ليخرجه عنواناً لمقولة تثير الجدل بين مؤيد متحمس ومعارض متوجس. فمجرد أن حلت هذه المقولة توارت على الفور مقولة نهاية التاريخ، ولعل السبب كان كامناً في الوظيفة التي تؤديها فكرة الصِدام، حيث تقدم نهاية التاريخ قراءة عن عالم الحرب الباردة وما يترتب عليه من أنظمة وسياقات، وهو ما يبعث على الاطمئنان لمستقبل الولايات المتحدة بتأكيدها على الانتصار النهائي لـ (اللّيبرالية) في حين تشير مقولة صِدام الحضارات إلى ما

(1) Barry Buzan, “New world Reel politics New patterns of Global Security in the twenty first century, international affairs , vol.67

كذلك: محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص ص88 ـ 89.

(2) Bernard Lewis ,The Roots of Muslim rage , Atlantic Monthly , No 266 September ,1995, P.66

هو مستقبلي، وتحذر من خطر المواجهة والحرب المحتملة، وتدعو صراحة إلى الحيطة والتحسب والاستعداد للدفاع عن النموذج الحضاري الأمريكي[1]. إذ ترك سقوط الاتحاد السوفيتي كدولة عظمى واستحالته إلى دول قومية متنازعة آثاره على المستوى الفكري وتحديداً على صعيد العلاقات الدولية، مما ترتب على ذلك استبدال معظم القوالب والمصطلحات السابقة والعائدة إلى فترة عالم الحرب الباردة والتي حكمت عليها الوقائع الجديدة بالانقراض.

وفي محاولة جريئة لسد الفراغ النظري الكبير يحاول هنتنغتون أن يمرر أفكاره في هذا المجال متناولاً جوانب هامة سواء في ما يتعلق بنهاية التاريخ أو عودة النزاعات التقليدية بين الأمم، أي النزاعات التي تتسم بالسمة الثقافية، أو تراجع الدولة القومية إلى غير مكانتها من خلال استشرافات وتصورات مركزية شاملة لما ستكون عليه السياسات الدولية في السنين المقبلة[2].

فالمصدر الرئيس للنزاعات في هذا العالم «لن يكون إيديولوجياً أو اقتصادياً في المحل الأول، وإن الانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر للنزاع في المستقبل سيكون ثقافياً»[3]. ولذلك أصبحت فكرة الكيانات والعداوات التقليدية سانحة هذه المرة في أن تأخذ مرتبة الصدارة، ومرد ذلك اختلاف الرؤية للعلاقات الكونية (التصورات الفلسفية) من حضارة إلى أخرى، وكذلك التفاعلات المتبادلة بين الحضارات التي من شأنها أن تنّمي أو تنّشط الفوارق والضغائن بينها.

---

(1) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص84.
(2) أحمد عياش، صِدام الحضارات وسيناريو الحرب المقبلة، جريدة النهار، بيروت، في 22/ 10/ 2001.
(3) صموئيل هنتنغتون، (مقال) صِدام الحضارات وردود نقدية، مصدر سبق ذكره، ص17.

ومن العوامل الأساسية التي أسهمت في تعزيز فكرة الصراع بين الحضارات «ما تركه التحديث في بعض المجتمعات من فراغ في مجال الهوية الذاتية الأمر الذي دفع الدين إلى التحرك، ليملأ هذه الفجوة، وحصل أن أخذ الأمر شكل حركة توصف بأنها أصولية»[1]. ولا يغفل دور العولمة هنا في الحد من سلطة الدولة الأمر الذي يعني تزايد أهمية الدين والقيم الثقافية وتنامي الوعي بالاختلاف (أي الوعي بالفوارق وليس بثقافة الاختلاف) المتأتي من التفاعل والتقارب بين أطراف العالم[2].

في ظل هذه الأوضاع تعتمل في ذاكرة المرء حميمية إلى الماضي أو ما يمكن أن يُطلق عليها مشاعر النوستالجي التي تنتاب شعوب الثقافات المختلفة، كل الثقافات، فيحصل المأزق التاريخي بأن يكون المرء في بيئة متشابكة مربكة تنذر بزوال قضيته العامة أو خصوصيته القومية. الأمر الذي يتقارب مع قول للمفكر الإسلامي باقر الصدر: «إن المسلم الذي يعيش في ظل أنظمة تتعارض مع القرآن أو الإسلام يجد نفسه مضطراً إلى ممارسة التناقض في حياته باستمرار، ويظل في دوامة هذه الولاءات المتعارضة، وقد لا يجد حلاً للتناقض إلا بالتنازل، وهذا التنازل أما يكون على حساب ذاته وثقافته وهويته، أو يكون على حساب دوره الاجتماعي فيتحول إلى طاقة سلبية»[3]. كل ذلك يجعل من الشكل العام للعالم مرتبطاً إلى حد كبير بالتفاعل

(1) ماهر الشريف، أطروحتا نهاية التاريخ وصِدام الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص154. كذلك يُنظَر: هنتنغتون (مقال) صِدام الحضارات وردود نقدية، ص19 ـ 20. وكذلك: هنتنغتون (كتاب) صِدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، ص 160.

(2) بدر عبد الملك، عالم ما بعد 11 أيلول، مصدر سبق ذكره، ص 67.

(3) محمد باقر الصدر، منابع القدرة في الدولة الإسلامية، مطبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، د.ت، ص 34.

بين سبع أو ثمان حضارات كبيرة: الغربية والكونفشيوسية واليابانية والإسلامية والهندية والسلافية والأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية وأضيفت إليها الأفريقية على تـردد[1]. ولم يكن مثل هذا التقسيم جديداً إذ يحتكم في وجـوده إلى مرجعية سابقة أسس لها من قبل المفكر والمؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي عندما قال: «إننا لا نزال في الفصل الأول فقط من قصة الصراع مع حضارات: المكسيك والبيرو والمسيحية الأرثوذكسية والإسلام والعالم الهندوسي والشرق الأقصى. وقد أخذنا منذ زمن وجيز جداً نشاهد بعض آثار صراعنا مع هذه الحضارات، لكننا لم نبدأ في مشاهدة آثار الهجوم المضاد الذي ستقوم به علينا وستكون هذه الآثار هائلة بلا شك»[2]. وكأن ما يشير إليه المفكر الإنجليزي استشرافاً إذا ما قورن بالشواهد الواقعية التي حصلت في السنوات الأخيرة، في كوسوفو وأفغانستان، والتي يعدها هنتنغتون الجانب العملي والعمدي من نظريته.

وبناء على ما تقدم أصبح من الضروري معاينة فضاء الحضارة/ الثقافة لدى هنتنغتون وما ينطوي عليه من معان ودلالات وتشخيص إمكانية هنتنغتون البحثية عما تتضمنه أو تحتمله تلك الحضارة أو الثقافة من قوى صراعية، لتكون المصدر العريض للنزاعات والصراعات في القرن الحالي، بدلاً من أشكال الصراع التقليدي.

ليست الحضارة والثقافة ساكنتين، فهما «تنشآن... عن احترام منهجي حثيث لعادات وتقاليد منتقاة «. ومن أجل الاقتراب من مفهوم هنتنغتون للثقافة والحضارة، يشير قاموس ويبستر New International

(1) صموئيل هنتنغتون (كتاب) صِدام الحضارات، ص 48. كذلك صموئيل هنتنغتون (مقال) صِدام الحضارات، ص19.

(2) أرنولد توينبي، الحضارة في الميزان، ترجمة أمين محمود الشريف، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت، ص 195.

Dictionary بتعريفه للثقافة بأنها «نموذج كلي لسلوك الإنسان ونتاجاته المتجسدة في الكلمات والأفعال وما تصنعه يداه. وتعتمد الثقافة على قدرة الإنسان على التعلم ونقل المعرفة للأجيال التالية، أما اللغة والمعتقدات والأنظمة السياسية والقانونية والأعـراف الاجتماعية فهي إرث المنتصرين وأبناء السوق وتعكس حكم السوق على الأفكار عبر التاريخ الشعبي»(1). وفي محاولة بسيطة يصوغ هنتنغتون تعريفه للحضارة، لكن بأسلوب آخر لا يختلف عما سبقه، خاصة لو تأملنا في مفردات بنيته. فيقول الحضارة «كيان ثقافي يتحدد بعناصر موضوعية مثل اللغة والتقاليد والاهم الدين.. وللناس في الحضارات المختلفة آراء مختلفة عن العلاقة بين الله والإنسان والفرد والجماعة، والمواطن والدولة، إنها فروق أساسية بدرجة أكبر من الاختلافات بين الإيديولوجيات السياسية»(2).

وهذه العناصر أقل قابلية للحلول الوسط والتسويات من نظيراتها السياسية والاقتصادية. ففي الاتحاد السوفيتي السابق يقول هنتنغتون: «يمكن للشيوعيين أن يصبحوا ديمقراطيين ويمكن أن يصبح الفقراء أغنياء والأغنياء فقراء، لكن الروسيين لا يمكن أن يصبحوا استونيين، ولا يمكن للآذريين أن يصبحوا أرمن»(3). وهذا من منطق أن الإنسان لا يختار إرثه كما لا يختار ماضيه إنما يجره جراً، وأكثر من ذلك يتمسك به، ويتحصن في مواضعه عندما يجد نفسه عارياً

(1) نقلًا عن: ديفيد روتكوبف، في مديح الإمبريالية الثقافية، ترجمة: أحمد خضير، مجلة الثقافة العالمية، عدد 85، الكويت، 1997/ 11، ص 27.

(2) صموئيل هنتنغتون، (مقال) صِـدام الحضارات وردود نقدية، ص20. كذلك، صموئيل هنتنغتون (كتاب) صِدام الحضارات، ص 209.

(3) صموئيل هنتنغتون، (مقال) صِدام الحضارات، ص 21.

في قبالة ما يهدده من المحيط الخارجي[1]. وهو ما يمكن أن يحيلنا إلى قول ميرسيا إلياد: «إن الأساطير تنحط وأن الرموز تدخل طي الزمن والعلمنة لكنها لا تزول أبداً حتى في أشد الحضارات ميلاً إلى الوضعية»[2]. إن في التشوش والاغتراب يقول هنتنغتون: «تبرز الحاجة إلى توليد هويات أكثر معنى»[3].

إن للتراتبية المتسلسلة التي تحكم حقيقة الانتماء هي التي تستدعي في غالب الأحوال، نوازع الهوية، لأن هذا التدرج الغريب في الحضارة مرده إلى عناصر ذاتية تتركز على التماهي الذاتي للجماعات، بحيث يمكن لحضارة أن تشتمل على عدد من الدول القومية أو دولة قومية واحدة، كما قد تحتوي بعض الثقافات الكبرى على ثقافات فرعية؛ فالحضارة الغربية تشتمل في تقدير هنتنغتون على عدد من الدول القومية، تبرز بوجهين رئيسيين: أوروبي غربي من جهة وأمريكي شمالي من جهة أخرى، فأما الحضارة اليابانية، فتشتمل على دولة قومية واحدة، في حين تتفرع الحضارة الإسلامية إلى أربعة فروع: عربي وتركي وماليزي وإيراني.. ويدلل على هذا التماهي توصيف هنتنغتون: «إن ثقافة قرية في الجنوب الإيطالي قد تختلف عن ثقافة قرية في الشمال، لكنهما يشتركان في ثقافة إيطالية عامة تميزهما عن القرى الألمانية، والمجتمعات الأوروبية، وبالتالي ستشتركان في ملامح ثقافية تميزهما عن المجتمعات الصينية أو

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط4، مركز دراسات لوحدة العربية، بيروت، 2000، ص18.

(2) نقلاً عن: أسماء العريف بياتريس، الآخر أو الجانب الملعون، في كتاب: مجموعة من الباحثين (صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه)، مصدر سبق ذكره، ص 90.

(3) صموئيل هنتنغتون، (كتاب) صِدام الحضارات، ص 209.

الهندية. إن الحضارة لدى هنتنغتون: «هي أوسع تجمع ثقافي»[1]. كما يفهم منه أن مفهوم الثقافة ينصرف إلى العادات والتقاليد والفكر والسلوك والاقتصاد والاجتماع والمخيال الشعبي والعمران والملبس والمآكل...الخ. ومن جهة أخرى فأن عد الحضارة أوسع تجمع ثقافي متأت من أن محدداتها في: «اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات». لذلك فهي تمثل حسب عباراته؛ «أوسع مستويات الهوية». وهكذا يجعلنا هنتنغتون أمام تعريفين للحضارة بتعبير الجابري: الأول يجعل منها هوية ثقافية، والثاني يجعل منها أوسع مستويات الهوية. لكن دون تحديد المستويات الأخرى التي لم يدخلها ضمن مجال الهوية الثقافية[2]. فالمصالح لا تفهم ولا تدرك لو أمكن تخيلها مستقلة عن مجال انتسابها، فهي بحاجة إلى معرفة الذات قبل الانطلاق في تحريكها. والعقل وحده ليس بكاف لقيادة المصالح إنما يتوجب قبل أي شيء التهيئة الناجزة لترميم الهوية، كيما يتم تحقيق سماتها.. فالمناخ الفكري والثقافي والنفسي لعب دوراً كبيراً في تحقيق الإمكانات الكامنة في الواقع المادي، وفي تحديد المسار النهائي لهذا الواقع. إن تبنِّي ألمانيا النازية لأسلوب الإبادة ـ على سبيل المثال ـ لحل بعض المشاكل التي واجهها المجتمع الألماني لم يكن لينبع من الاعتبارات الاقتصادية أو السياسية وحدها، فهو أمر مرتبط بإطار ثقافي وحضاري ونفسي أوسع. ففي أحوال التغييرات المجتمعية المضطردة تكون الحاجة ماسة إلى التعريف بالهوية. ولا شك في أن الدين يقدم بنحو بليغ إجابات فاصلة بهذا

---

(1) المصدر نفسه، ص 71.

(2) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 100. كذلك:عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2001، ص25.

الخصوص فالأديان كما يقول الترابي:» تزود الناس بإحساس بالهوية وباتجاه في الحياة«[1].

إذن الهوية الثقافية أصبحت العامل الرئيس في تحديد صداقات دولة ما وعداواتها[2]. إذ مع انتهاء الحرب الباردة أخذت الجماعات التي تؤطرها ثقافة مشتركة تقفز بجرأة على الخلافات الإيديولوجية لتتخطاها، فمثلاً تتجه الصين الأم وتايوان باتجاه علاقات أوثق، لأن الاهتمام بالوحدة الثقافية شرط مسبق للتكامل الاقتصادي[3]. إن هذا الأمر يثقف لفكرة العودة إلى تعاطي الهوية الثقافية في جانبها الأكبر والأهم المتجسد في الدين، والذي نعلم أن هنتنغتون، قد أخذه عن توينبي، فقد اعتبر الأخير أن الدين عامل عظيم الأهمية، وعّده الملاذ الوحيد الذي لجأت إليه الأغلبية على مدى تاريخ الحضارات[4]. فقد أصبح الدين مُسلّمة في مقولة هنتنغتون وهـذا ما يدفعه إلى وصف التظاهرات العارمة لجموع المسلمين في سراييفو عام 1994، وهم يلّوحون بعلمي السعودية وتركيا بدلاً من أعلام الأمم المتحدة وشمال الأطلسي (NATO) بأنها دليل على توحدهم مع إخوتهم المسلمين[5]. والسبب في ذلك مرده التغيرات الكبيرة التي شهدها العقد الأخير من القرن الماضي. وعلى وفـق ذلـك تغير السؤال التقليدي: إلى أي جانب أنت؟ ليحل محله السؤال: من أنت؟ ولذلك بات على كل دولة أن تجد له إجابة، هذه الإجابة في هويتها الثقافية التي تحدد مكان الدولة في السياسة العالمية، كما تحدد أصدقائها

---

(1) نقلًا عن: صموئيل هنتنغتون، (كتاب) صِدام الحضارات، ص161.

(2) المصدر نفسه، ص 203.

(3) صموئيل هنتنغتون، مقال صِدام الحضارات، ص 22.

(4) رضوان زيادة، صِدام الحضارات هاجس الصراع وخطاب النفي، مصدر سبق ذكره، ص 113.

(5) صموئيل هنتنغتون، (كتاب) صِدام الحضارات، ص 35.

وأعدائها[1]. لمَّا يصّعد العنف نلاحظ أن القضايا المتنازع عليها وإن قلت أهميتها تجنح إلى إعادة تشكيلها على أساس ثنائية الـ(نحن) والـ(هم) ليتعزز تماسك الجماعة والتزامها[2]. كانت الهويات في الماضي هامشية لا قيمة لحركتها، تصبح أساسية وفاعلة في أوقات الأزمات، وتسمى الصراعات الطائفية حروب هويات[3]. فالفرنسيون والألمان والبلجيك والهولنديون راح قلقهم يتزايد ومسؤولياتهم تتعاظم بالنظر إلى ذواتهم كأوروبيين.. وتنطبق المعايير ذاتها على مسلمي الشرق الأوسط الذين توحدوا وهرعوا لمساعدة البوسنيين والشيشانيين. والحال نفسه مع الصينيين في آسيا عندما راحوا يوحدون مصالحهم مع مصالح البر الرئيسي.. والروس يتوحدون مع الصرب والشعوب الأرثوذكسية الأخرى ويدعمونها. لذلك تعني مثل هذه الحدود الواسعة للهوية الحضارية وعياً أعمق بالاختلافات الحضارية والحاجة إلى ما يميز الـ (نحن) من (هم).

ثالثاً : دول القربى المعيار البديل للتحالفات السابقة

يرى هنتنغتون إلى أن الأصول الثقافية تتجه الواحدة إلى ضم فروعها وامتداداتها إليها وتتجاذب الأجزاء المتناثرة من الذات القومية المتضخمة إلى الذات المركز؛ يحدث مثل هذا في الصين وأجزاءها الكونفشيوسية، وفي اليابان وامتداداتها البوذية، وفي أميركا الشمالية وجاراتها البروتستانتية، وفي أميركا اللاتينية ومكوناتها الكاثوليكية، كما يحدث في تركيا وجاراتها الإسلامية[4]. وأن ما يدفع إلى الاعتقاد

---

(1) صموئيل هنتنغتون، (كتاب) صِدام الحضارات، ص 203.

(2) المصدر نفسه، ص 431.

(3) المصدر نفسه، ص 431.

(4) صموئيل هنتنغتون، مقال صِدام الحضارات وردود نقدية، مصدر سبق ذكره، ص 22.

بهذا السلوك هو أن الشعوب المنتمية إلى حضارة واحـدة عندما تدخل في حرب مع شعب من حضارة أخرى تحاول الحصول على مساندة الشعوب الأخرى التي تشترك معها في نفس الحضارة[1]، على نحو ما عبر عنه غورباتشوف في البيروسترويكا بأن الصراع القادم لن يكون صراعاً بين أفكار وهويات حسب، إنما الصراع الغالب سيكون مسلحاً بين الدول ذات الإرث الحضاري المختلف[2]. وأن التحالفات العسكرية والارتباطات الاقتصادية تتطلب تعاوناً بين الأعضاء، والتعاون يعتمد على الثقة، والثقة تنبع بسهولة من القيم والثقافة المشتركة[3]. بحيث يقول جين كيركباتريك: «لقد أدهشتني هذه المقولات لأنها مثيرة، وأن كانت محل شك»[4].

ويمكن عد هذا الأمر صيغة مستحدثة سعى هنتنغتون إلى إضفائها كمنحى يحكم سير العلاقات بين الدول، كما أراد أن يؤكد من خلاله فكرة تفيد، أن الدول والمجتمعات تشعر الآن بعد أن أعّيتها سنوات العداوات والنزاعات والحروب العسكرية والإيديولوجية والسياسية، بقناعة تامة بأن جذرها الثقافي/ الديني المشترك يستوجب اشتراكاً في مجريات السياسة والاقتصاد. وتسعى هذه الدول إلى تحويل الأسواق والتجمعات الاقتصادية والتكتلات والتحالفات السياسية إلى أخرى ثقافية المضمون[5]. وهـذه من الأسـس التي جمعت معاً عشر دول

---

(1) المصدر نفسه، ص 28.

(2) ميخائيل غورباتشوف، البيروسترويكا، مصدر سبق ذكره، ص 161.

(3) صموئيل هنتنغتون، (كتاب) صِدام الحضارات، ص 212.

(4) جين كيركباتريك، حتمية التحديث، عن كتاب صِدام الحضارات وردود نقدية، مصدر سبق ذكره، ص 71.. Jean J.K.Patrick, The Modernizing Imperative, Tradition and Change, Foreign affairs. USA. Vol. 72, No.4, Oct.1993, p.22

(5) سالم الساري، إشكاليات الثقافة والحضارة، مصدر سبق ذكره، ص 100.

إسلامية غير عربية: إيران وباكستان وتركيا وآذربيجان وكازخستان وقرقيزستان وتركمانستان وطاجكستان وأوزبكستان وأفغانستان[1]. ويصل الحال إلى امتدادات عبر قومية عندما يجري الحديث عن خصوصية الثقافة الإسلامية، فعلى سبيل المثال عندما يرزح تحت ظلها مجتمعات مختلفة وأقوام متعددة، وتجمعهم في ذات الوقت جميعاً رؤية محددة للعالم. بحيث يعزو هنتنغتون ذلك إلى؛ «أن العالم أصبح مكاناً اصغر وأخذت التفاعلات بين شعوب الحضارات المختلفة في التزايد، حيث ولّدت الهجرة في شمال أفريقيا إلى فرنسا عداوات في ما بين الفرنسيين، وزادت في الوقت نفسه من الترحيب بهجرة البولونيين الكاثوليك الأوروبيين. وهذه التفاعلات بين شعوب الحضارات المختلفة تعزز الوعي بالحضارة لدى الناس، الأمر الذي عزز بدوره الاختلاف والعداوات التي تضرب أو يعتقد أنها تضرب جذورها في أعماق التاريخ»[2]. ولم يتوقف الأمر عند حدود الدائرة الغربية الأوروبية، بل تعداه إلى حدود أميركا، حيث ركز هنتنغتون على المخاطر التي تتعرض لها الهوية الأمريكية من الانفجار الديموغرافي لأهالي دولة المكسيك، الذي رأى في تقديره أنه يسبب صِدام حضارات داخل الولايات المتحدة فهناك عملية مكسكة Mexicanization لأميركا عندما يتحدث المكسيكيون المهاجرون بلغتين الإنكليزية ولغتهم، فيستشعر هنتنغتون من هذا الوضع خطورة تشكل ثقافة ثنائية في المستقبل bilingual education تتحول إلى نظام سياسي وسلطة ثنائية. وهذا المثال ترتسم حوله أو تتقاطع عنده التفاعلات والتواصلات، أو القطيعة والانكسارات. ويمكن أن يلاحظ ذلك بدرجة عالية في أزمات ما بعد الحرب الباردة وفي أماكن بدا الصراع فيها جلياً في «القوقاز والبوسنة أو

(1) صموئيل هنتنغتون، (مقال) صِدام الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 23.
(2) المصدر نفسه، ص 20.

في الخليج الفارسي (كذا)، على الرغم من أن هذه النزاعات ليست حرباً شاملة بين الحضارات، إلا إن كلاً منها يتوفر على عناصر تعبئة حضارية تكتسب أهميتها مع استمرار الصراع»[1]. ويقف الدين في مقدمة هذه العناصر، وهو في تنام يصل إلى مستوى الأخذ بـ (انتقام الإله) بتعبير جيل كيبل حينما يوفر أساساً للهوية والالتزام يتجاوزان الحدود الوطنية، بإمكانية تعمل على وسم دول الحضارة الواحدة من خلال إنضاج الوعي القرابي بين دول تشترك بمقومات ثقافية متعددة[2].

يعزو هنتنغتون ذلك مستشهداً بقول مسؤول تركي: «من المستحيل أنك ألا تتأثر عندما ترى أقاربك يُقتَلون... لذلك لم يكن الأمر اعتباطا أن نرى في أيام الحكومة السوفيتية أن الأرمينيين يُرّقوَن إلى أعلى الرتب ويعينون في الوحدات المقاتلة بنسبة أكبر من المسلمين[3]. ويسوق هنتنغتون الشواهد الإعلامية التي تدعم دعاواه في هذا الموضوع، حيث يقول: «إن صدام حسين أنكر في حرب الخليج القومية العربية حين لجأ إلى الاستنجاد بالإسلام، وفي ذات الموضوع يعرف الخامنئي الحرب ضد العراق بأنها حرب بين الحضارات ويعدها بالحرب المقدسة ضد الغرب، باخساً خصومة الأمس مع العراقيين»[4].

ولعل مثل هذه الممارسة الخطابية تلعب دوراً كبيراً في صنع الاندماج والتعبئة، وسك خطاب تثويري يمنح المشتغلين عليه شرعية تثبيت الصورة وتحديد الغايات السيادية أو على نحوها ـ وبذلك فأن هنتنغتون يسعى لاستصدار تعميم لازم للغرب يرى

(1) المصدر نفسه، ص 28.
(2) عن: كتاب صِدام الحضارات وردود نقدية، مصدر سبق ذكره، ص ص 20 ـ 21.
(3) صموئيل هنتنغتون، كتاب صِدام الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 451 ـ 453.
(4) صموئيل هنتنغتون، (مقال) صِدام الحضارات وردود نقدية، ص28.

إلى أن هذا النوع من الصراعات يجترح نمطاً جديداً من العداوات التاريخية، ويكفي الإشـارة إلى ما تشهده دول الاتحاد السوفيتي السابق من صراعات دامية بين الأرمـن والآذريين، وفي جمهورية جورجيا وبين القوميات المختلفة في الاتحاد السوفيتي السابق، وبين الهند والباكستان، وفي قبرص وفي أسبانيا وبريطانيا وفرنسا وبين البلجيكيين فيما بينهم واحتمالات تفاقمه في الولايات المتحدة نظراً لتعدد الأعراق والخصوصيات الثقافية والحضارية[1]. لقد كان الاتحاد السوفيتي السابق ويوغسلافيا السابقة يهيمنان وبشكل قسري على أكثر من حضارة، وما أن أزفت ساعة الانهيار والتفكك، أعلنت هذه الـدول عن مرجعياتها الثقافية.[2] لقد حلت صراعات طائفية كثيرة محل صـراع القوى الكبرى الوحيدة. ولأن هذه الصراعات الطائفية تتمحور على جماعات من حضارات مختلفة، فأنها بتعبير هنتنغتون: تميل إلى الأتساع والتصاعد، حيث يحاول كل جانب أن يحشد الدعم من الجماعات والدول التي تنتمي لنفس حضارته، وكلما طال أمد خط التقسيم زاد احتمال تورط دول القربى في أدوار الدعم والكبح والوساطة، ونتيجة لبروز هوية دول القربى فأن إمكانية تصعيد صراعات خطوط التقسيم بين الحضارات أكبر من إمكانية تصعيدها داخل الحضارات[3]. والأرجح احتمالاً تورط المسلمين من جهة وغير المسلمين من الجهة الأخرى، والتصعيد يحصل على الأرجح، إذا تنافست الدول الإسلامية التواقة إلى تقديم المساعدة لأخوانها في الدين المستعدين للمعركة، لكنها حرب بعيدة الوقوع بسبب مصالح الدول القريبة ذات المرتبتين الثانية والثالثة في عدم

(1) إبراهيم أبو خزام، مصدر سبق ذكره، ص66.
(2) صموئيل هنتنغتون، مقال صِدام الحضارات وردود نقدية، ص24.
(3) صموئيل هنتنغتون، (كتاب) صِدام الحضارات، ص441.

التورط بصورة بالغة[1]. ولا بد من الإشارة إلى تلك المستويات من الصراع بشيء من التفصيل، فهي تنشب بين المختلفين حضارياً، على أساس خطوط التقسيم الحضارية، فعلى المستوى الرئيس هناك دول تتقاتل فيما بينها مثل الهند وباكستان، وما تُحدِثه إسرائيل من قتال مع العرب، أو قد تكون جماعات محلية أو دول أَجنبية على أحسن تقدير مثل البوسنة وأرمن ناجورنو كاراباخ، وربما يدخل المستوى الثاني من الصراع في مثل هذه الحروب وهذه عادةً ما تكون بين أطراف ترتبط مباشرة بالأطراف الرئيسة، مثل حكومات الصرب وكرواتيا في يوغسلافيا السابقة، وحكومات أرمينيا وأذربيجان في القوقاز وعلى صلة بالصراع أيضاً هناك دول الدرجة الثالثة البعيدة من القتال الفعلي، لكن لها روابط حضارية بالمشاركين فيها، مثل الدول الإسلامية بالنسبة ليوغسلافيا السابقة وروسيا وإيران بالنسبة للصراع الأرميني الأذربيجاني، وهؤلاء غالباً ما يكونون دول المركز في الحضارات[2].

وبناء على ما تقدم، يهمنا معرفة ماهية خطوط التقسيم الحضارية والكيفية التي مكنت دول الحضارة الواحدة من التحرك عبر آلية خطوط التقسيم هذه. إن انقساماً ظهر بعد نهاية الحرب الباردة في أهم خط تقسيم في أوروبا، مثلما أشار وليام والاس ما بين الكاثوليكية والأرثوذكسية وخطر هذا الانقسام يمتد الآن بين فنلندا وروسيا ودول البلطيق وروسيا، قاطعاً بيلاروسيا وأوكرانيا، فاصلاً أكثر فأكثر ما بين أوكرانيا الغربية الكاثوليكية وأوكرانيا الشرقية الأرثوذكسية، ويتجه الخط غرباً ليفصل ترنسلفانيا عن بقية رومانيا ويخترق يوغسلافيا، وبالتحديد على امتداد الإمبراطوريتين العثمانية والهابسبورغية[3].

(1) أحمد عياش، مصدر سبق ذكره.

(2) صموئيل هنتنغتون (كتاب) صِدام الحضارات، ص ص ـ 441 442.

(3) صموئيل هنتنغتون، (مقال) صِدام الحضارات، ص24.

ويستطرد هنتنغتون كثيراً في مسألة النزاع ما بين الحضارتين الإسلامية والغربية الذي بدأ قبل 1300 عام ويشرح مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية وانبعاث القومية العربية والأصولية الإسلامية، وتزايد اعتماد الغرب على نفط دول الخليج الفارسي (كذا) واندلاع حروب عديدة بين العرب وإسرائيل بفعل الغرب.

رابعاً: توصيف النزعة المركزية لـ صِدام الحضارات

تظهر نزعة التمييز والشطر والثنائية بصورة بليغة في الإدراك الغربي، خصوصاً بعد أن جعل الغرب مركزيته هي المعيار في الفكر والوجود، وحاول تبعاً لذلك اختراع العدو أو صنعه من خلال تقسيم العالم قسمة أنطلوجية جغرافية وسياسية وفكرية وإيديولوجية بل ومعرفية قائمة على تفرد في التفكير لا يمكن تأمل الكون فيه إلا من خلال أضداد مزدوجة يحدد كل ضد فيها الآخر ويمنحه هويته[1]. وبالوسع تلمس ذلك بوضوح لدى هنتنغتون عندما يقول: «إن الحضارة الغربية كونية كلية تناسب كل الناس، فالمفاهيم والاتجاهات الثقافية المجتمعية الخاصة بتلك الحضارة تختلف بصورة أساسية عن تلك السائدة في الحضارات.. والأفكار الغربية عن الفردية والليبرالية والدستورية وحقوق الإنسان والمساواة والحرية وحكم القانون والديمقراطية، والأسواق الحرة وفصل الكنيسة عن الدولة، بدت وكأنها دخيلة على بقية الثقافات[2]. غير أنها مثلت حصيلة تراكم وتفاعل ثورات غربية هائلة لم تكن لتتم أو لتؤثر خارج محيط التجربة الخاصة بالإنسان والمجتمع الأوروبي لولا فواعل الثورة الدينية البروتستانتية، وتشكل ونضج النزعة الفردية، والثورة العلمية المنهجية وصولاً إلى الثورة التقنية المعلوماتية.

---

(1) يُنظَر: ناظم عبد الواحد الجاسور، مصدر سبق ذكره، ص 88.

(2) صموئيل هنتنغتون، (مقال) صِدام الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 21.

وهذا ما يبرر حقيقة اندفاع الفرنسيين آنئذ وهم في أوّج عصر المركزية الأوروبية حينما اعتبروا أن من أولويات عملهم التاريخي تعميم أفكار الثورة الفرنسية في الحرية والإخاء والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان، إذ صاغوا مقولتهم الثقافية هذه بعبارة: دور فرنسا في تحضير العالم، مما أغراهم في نقل تلك القيم والمفاهيم على كل المستويات الإدارية والتربوية إلى المستعمرات والشعوب الشرقية[1].

ولأجل معالجة ثنائية (الأنـا) و(الآخـر) المتحكمة في مدارك العقل عبر التاريخ ينبغي ابتداءً معرفة الدوافع الموضوعية التي حفزت الغرب على تبني هذه الفكرة وتفصيلها. يقول توينبي: «إن نجاح الحضارة الغربية مادياً قاد إلى فرض الغرب لفكرته الخاطئة عن أن النهر الغربي هو النهر الوحيد الذي تنبع منه الحضارة»[2]. ومن خلال الوصف، يشير هنتنغتون بتعال إلى «أن المعتقدات الغربية العالمية تفترض أن شعوب العالم بأسره لا بد لها أن تعتنق القيم والمؤسسات والثقافة الغربية، لأنها تجسد أرقـى فكر ولأنها أكثرها استنارة، وليبرالية، وعقلانية، وحداثة وتحضراً «أن الغرب يدخل في ما سوف تسميه الأجيال القادمة بالعصر الذهبي»[3].

لقد برزت فكرة المركزية تاريخياً عند الإغريق[4]، حين مثلتها

---

(1) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي (مراجعة نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 2000، ص ص 22 ـ 23.

(2) أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ج1، ط 1، ص61ـ60.

(3) صموئيل هنتنغتون، (كتاب) صِدام الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص ص 489 ـ 501.

(4) إن الإغـريـق هـم أول مـن قـال بمصطلح التمركز حـول العقل Logos، Logocenterisim إنها لفظة يونانية تعني الكلام أو المنطق أو العقل، وبذا فأن حقلها الدلالي متشعب بحيث تتطابق. وما يذهب إليه (دريدا) في محاولته هدم اليقينية المطلقة في الفكر، والثورة على سكونيته. إن دلالة المصطلح

بصورة خاصة مقولات كل من أفلاطون وأرسطو عندما ابتدعا نوعاً من السياسة تحكمها فكرة المجال السياسي، وهي فكرة مقدسة عندهم، تقوم على تمييز بين الداخل والخارج، حيث تقع بشائر وإمكانيات الإنجاز البشري في (الداخل) بينما لا يوجد شيء من ذلك في (الخارج)، ذلك لأنهم كانوا يعتبرون من هو خارجي في مرتبة أدنى من ضحايا الظلم الخاسرين في الداخل[1]. إنها فكرة قائمة على الاختزالية في الغالب تعرف (الآخر) بأنه مختلف بشكل أساسي عن (نحن) حيث كان (الآخر) بالنسبة إلى أرسطو هو الغريب الذي لم يتمكن من استخدام وفهم اللغة المشتركة، ونتيجة لذلك أصبح عبداً... وهو على هذا النحو أخذ يلعب دوراً حاسماً في تطور هوية (الأنا) كما أنه مثل شرطاً لغناها ونضجها، إلى الحد الذي يصبح معه رفض الآخر يعادل موت الذات[2].

وفي ضوء ذلك يجري تحصيل المعرفة لدى جانب على حساب الجانب الآخر، وبالتالي فأن جميع ما يرمي إليه هذا الجانب تكريس نزعة مركزية واضحة، كان لها ما يحققها تاريخياً، فلم يكن حلم قيام

تتشظى إلى حضور وتمركز الكلام أو العقل أو المنطق. بيد أن الفلسفة الغربية بدءاً من أفلاطون دفعت العقل إلى واجهة اهتمامها وأعطته سلطة أولى في تحديد المعاني، ولهذا فأن تلك الفلسفة تنامي وتطورت في ظل النزعة المنطقية العقلية، وأصبح القياس المنطقي أنموذجاً أولياً تقاس عليه النماذج الفكرية الأبداعية، ففرض هيمنته القصوى في مجال الفكر الفلسفي، ومن هنا وجه (دريدا) جل عنايته لتفكيك هذا التمركز وذلك لتقويض الأصل الثابت المتفرد بالقوة ومايرتبط به من مفاهيم التعالي والقصدية. يُنظَر: عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر، مصدر سبق ذكره، ص 123.

(1) فيلهلو هارلي، مفهوم ومواريث العدو، في كتاب صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سبق ذكره، ص61.

(2) جورج طرابيشي، صورة (الآخر) في الرواية العربية، في (ندوة) صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سبق ذكره، ص 810.

الإمبراطورية العالمية التي نادت بها البابوية آنذاك نشر قيم الدين المسيحي، إنما بتعبير الجابري: رغبة في إحياء الإمبراطورية الرومانية القديمة التي كرست حكم أوروبا للعالم قبل ظهور المسيحية وبعدها باجتراح رؤية جديدة للكون تستغني عن الدين وأخلاقياته واستشرافاته الغيبية[1].

وفيما بعد تحول ذلك (الآخر) إلى موضوع علمي معرفي، ومشروع بحثي ميداني، مما جعل الغرب يقترب منه بهذه الطريقة، ممعناً بالوصول إليه، لإدارته وأحكام السيطرة عليه وضبطه[2]. إن استشراقاً كهذا إنما وجد لتعزيز مركزية الغرب وهيمنته على الأطراف التابعة. وفي سياق عقلانية (الحضارة) وعلميتها وموضوعيتها وبراءة إنتاجها خّلف الغرب تصوراً عاماً وهو أن التطور الأوروبي الغربي ليس مقيداً بشروط التاريخ الغربي وسياقاته، إنما هو نمط كوني ثابت لا مفر من أن تسلكه المجتمعات الأخرى سبيلاً للتقدم والتطور، فلم يكن الغرب نمطاً أحادياً يمثل خصوصية ثقافية معينة كأي نمط آخر، إنما هو النمط العالمي.

كما حرص الغرب على تقديم السياق التاريخي بين الدول والمجتمعات باعتباره صراعاً حضارياً، جرى تحديد شروطه مسبقاً، وليس تنافساً ثقافياً مفتوحاً بتلقائية، بحيث نجح الغرب في هذا الصراع في أن يقف منفرداً في تمثيله للآخر الحضاري، وتقديم ذاته باعتباره: الواقعي المجسد، العلمي التقني، الكوني الممتد، والدينامي المتحرك دائماً[3]. لذلك بات لزاماً على تلك الشعوب كافة

---

(1) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997، ص ص 118 ـ 119.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق (المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء)، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981، ص 37.

(3) د. سالم الساري، اشكاليات الثقافة والحضارة، مصدر سبق ذكره، ص89.

«وفق المنظور الغربي» أن تنشد عناصر نهضتها خارج نطاق ثقافتها الخاصة، وتتبنى قيم أوروبا الفكرية والسياسية بحيث يكون التاريخ الغربي هو التاريخ الحقيقي والمنطقي والإيجابي الوحيد ويتم ذلك من خلال تدعيم مشروع تمديني للشعوب يتم على منوال ترسيمة التاريخ الغربي؛ النموذج التنموي العمومي للجميع الذي ينأى بمعزل عن تراثها الثقافي وبناها السياسية والاقتصادية وطموح شعوبها[1].

يقول فؤاد عجمي في معرض رده على مقال صِدام الحضارات: «إن الغرب وهو يصنع نفسه على مر القرون، ساعد أيضاً في صنع الآخرين، لذلك كان هنتنغتون منزعجاً من جراء نزع الطابع الغربي عن المجتمعات، وإضفاء الطابع الوطني عليها، وشاعراً بالقلق من إرادتها الظاهرة للمضي في طريقها الخاص»[2]. أي أن هناك كما يقول هنتنغتون: «انكفاءً واضحاً إلى الداخل، وإضفاء طابع آسيوي في اليابان وانتهاء تراث نهرو وإضفاء طابع هندوسي في الهند، وإعادة (أسلمة) الشرق الأوسط.. إن غرباً في أوج قوته يواجه كيانات ليست غربية ترغب في تشكيل العالم بطرائق غير غربية»[3]. الأمر الذي جعل هنتنغتون يطرح سؤال التحديث والتغريب الذي يقف عنده في صِدام الحضارات، فهو يرى إلى أن الحداثة تصبح مرادفة للتغريب وقد تسفر عن حركة ارتجاعية وعداء مرير. وهو ما يجعل المجتمعات غير الغربية، تطرح على نفسها مسألة ما إذا كانت تستطيع أن تكون حديثة دون أن تكون غربية أم لا.

وليس هناك من شيء أدل على النزعة المركزية والتمييز عند

(1) برهان غليون، تحرير التاريخ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 37، ك1985/ 1 ك1986/ 2، ص41.

(2) فؤاد عجمي، الاستدعاء، عن كتاب صِدام الحضارات وردود نقدية، مصدر سبق ذكره، ص 46.

(3) هنتنغتون، (مقال) صِدام الحضارات، ص 21.

هنتنغتون أكثر من امتعاضه من نزعات التمنع التي تبديها الذوات الثقافية الأخرى، وهو ما ساعد هنتنغتون على الإقرار بمبدأ تعددية الثقافات وقيمومتها، بخلاف ما كان يذهب إليه فوكوياما. إن هنتنغتون يسعى إلى حمل الثقافات غير الغربية على الاعتقاد: بأن الحضارة ذات طبيعة غربية خالصة، وأن الغرب والحضارة صنوان متلازمان تاريخياً، بدءاً من الجذر اليوناني مروراً بالجذع الأوروبـي وانتهاء بالامتداد الأمريكي[1].

وليس ببعيد فأن مقولة التاريخ الكوني في القرنين الماضيين قد انطلقت من الأدبيات التي رعتها المركزية الأوروبية في مرحلة صعدوها، واعتبرت الولايات المتحدة الأمريكية جزءاً لا يتجزأ من مسيرة التاريخ الكوني[2]. إن الغرب يحاول الحفاظ على وضعه المتفوق والدفاع عن مصالحه على أنها مصالح المجتمع العالمي، فأصبحت هذه العبارة على يد هنتنغتون هي التسمية المهذبة لما كان يطلق عليه العالم الحر بهدف إضفاء شرعية كونية على الأعمال التي تعبر عن مصالح الولايات المتحدة والقوى الغربية الأخرى.[3]

يقول إندراوس ستيفنسن في كتابه (القدر البّين): «إن الولايات المتحدة الأمريكية تتمتع بنعم فريدة من نوعها، فإذا كانت الحروب والثورات التي شهدتها البشرية شراً وبالاً عليها، فمن المؤمل أن تسود الحضارة والتنوير وإمبراطورية الديمقراطية أرجاء العالم في يوم من الأيام، وأفضل مثال على ذلك هو الولايات المتحدة الأمريكية، لأن

(1) د. سالم الساري، اشكاليات الثقافة والحضارة، ص 92. كذلك يُنظَر: محمد سعدي، الجنوب في التفكير الستراتيجي الأمريكي (أنموذج أطروحة صِدام الحضارات)، مجلة المستقبل العربي، عدد ( )، 1998، ص 66.

(2) د. مسعود الظاهر، صِدام الحضارات كمقولة إيديولوجية، في كتاب صِدام الحضارات أم حوار الثقافات؟ مصدر سبق ذكره، ص 346.

(3) صموئيل هنتنغتون، (كتاب) صِدام الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص 64.

تاريخها مفتاح لفهم التاريخ العالمي وإلى أن يأتي اليوم الذي تعود فيه الحضارة والديمقراطية والتنوير، فأن الشعوب المتحضرة هي التي يجب أن تحكم من هم أدنى منها[1]. لذلك يرى هنتنغتون إلى أن من البديهي اعتبار الحضارة الغربية التي تقود مسيرتها الولايات المتحدة الأمريكية في الوقت الحاضر، هي الحضارة المتفوقة على الحضارات الأخرى، على الأصعدة العسكرية والسياسية والاقتصادية كافة.

لقد اختفى الخصم السوفيتي من خريطة العالم، وأصبح الصراع داخل الغرب بعيد الاحتمال، لأن الديمقراطيات ـ بتعبير فوكوياما ـ لا تتصارع، وباستثناء حالة اليابان، فأنه لا يوجد تحد اقتصادي حاد سيواجه الغرب، وأن المؤسسات الدولية كمجلس الأمن، وصندوق النقد الدولي، تستلهم مصالح الغرب فيما تريد أو تقرر، بحيث لا يعدو مصطلحا (العالم الحر) و(المجتمع العالمي)، أن يكونا سوى وجهين للعملة نفسها[2]. إلا أن مثل هذا الوضع يواجه بمعارضة شديدة من قبل الآخرين، الذين يتفقون مع وصف جيورجي أرباتوف لمسؤولي صندوق النقد الدولي بأنهم: (البلاشفة الجدد) الذين يحلو لهم مصادرة أموال الآخرين، وفرض قواعد من السلوك الاقتصادي والسياسي، غير ديمقراطية أو غربية، وخنق للحريات الاقتصادية[3]. وهذا ما يؤكد بروز ثنائية عالم هنتنغتون في هذا السياق، حيث لا يأخذ النظام العالمي لديه شكلاً أحادياً أو متعدد الأقطاب، إنما يقوم على واقع ثنائية هجينة، قوامها نظام أحادي/ متعدد الأقطاب، يضم قوة عظمى واحدة، وقوى أخرى في الطرف

(1) نقلًا عن: بدر عبد الملك، عالم ما بعد 11 أيلول، مصدر سبق ذكره، ص 64.
(2) هاشم يحيى الملاح، العلاقة بين الحضارات ومستقبل الإنسانية (صِدام أم حوار؟) مجلة الموقف الثقافي، عدد 10، بغداد، تموز ـ أب 1997، ص 36.
(3) هنتنغتون، صِدام الحضارات (الكتاب)، ص294.

الآخـر[1]. وأن مثل هذه الآلية التي تقسم الغرب عن المجتمعات الأخرى تتزايد أهميتها على الأجندة الدولية، وستفرز ثلاث قضايا تتضمن مساعي الغرب من أجـل[2]: الحفاظ على تفوقه العسكري بأتباع سياسات منع الانتشار والانتشار المضاد للأسلحة النووية والبايلوجية والكيماوية وطرائق السيطرة عليها وتقنياتها، وإشاعة قيم ومؤسسات الغرب بالضغط على المجتمعات الأخرى لاحترام حقوق الإنسان والأخذ بالديمقراطية الغربية كما يتمثلها ويفهمها الغربيون، وحماية التماسك الثقافي والاجتماعي للمجتمعات الغربية بتقييد عدد المسموح بقبولهم من غير الغربيين كمهاجرين أو لاجئين، وفي تلك المجالات الثلاثة واجه الغرب ومن المرجح أن يظل يواجه صعوبات لحماية مصالحه ضد مصالح المجتمعات غير الغربية.

وهنا يحدد هنتنغتون مهمات الـدول غير الغربية للحيلولة دون إعطاء الغرب فرصة للتوسع وبسط هيمنته، من خلال طرح خيارين في تحديد مواقفها من ميزان القوى الجديد، فأما الانعزال وانتظار أفول السيطرة الغربية، أو خلق نوع من التوازن مع الغرب. لذلك يتعمد هنتنغتون ـ كما أسلفنا ـ تثبيت وتعيين الثقافات غير الغربية لتقف مجتمعة في تمثيلها لخصوصياتها الثقافية، ولم يترك لها إلا مجالاً ضيقاً لتقديم نفسها طواعية أو قسراً، عاداً إياها ثقافات مثالية مجزأة، ضيقة، محدودة، محلية، خصوصية، ساكنة، جامدة.[3] وهذه التوصيفات القصدية إنما وجـدت لتفعيل مقولة (الـصِـدام) بالكيفية ذاتها التي قسمت العالم إلى محاور متنافرة كما جاء في خطاب رئيس الولايات

(1) Samueal Huntington, The West Unique, Forein Affairs, Vol.78 – No.2, March/April 1999.

(2) صموئيل هنتنغتون (الكتاب)، ص 297.

(3) د. سالم الساري، مصدر سبق ذكره، ص89.

المتحدة جورج ووكر بوش عندما قسم العالم إلى محور خير ومحور شر، وهو يقصد بذلك المجتمعات الغربية وحضارتها تمثل محور الخير، بينما المجتمعات المتبقية تمثل محور الشر، وهذه المقولة تُعبر عن إيديولوجيا جديدة على أساسها يريد الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية فرض هيمنته وسيطرته الجديدة على العالم.

ستكون هذه الإيديولوجية من وجهة نظر هنتنغتون المحور الذي تدور حوله التمييزات وهكذا تستمر الحرب الباردة، لكن على جبهات متعددة، حيث تتصارع وفقاً لمقولة هنتنغتون العديد من أنظمة القيم والأفكار من قبيل: الإسلام والكونفوشيوسية للصعود والسيطرة على الغرب(1). لذلك يعتمد مستقبل الغرب هنا على وحدته ذاته وتماسكه الطوعي عبر المحافظة على وحدة الحضارة الغربية.. إن من مصلحة الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا أن تحقق كل منها تكاملاً سياسياً واقتصادياً وعسكرياً أكبر في مواجهة الحضارات الأخرى التي تدرك بعض الاختلافات القائمة بين أوروبا والولايات المتحدة(2).

خامساً :- حضور النزعة الاستشراقية

كان اليسار في الغرب يرى إلى الحركات الإسلامية مظهراً من مظاهر صعود التيارات الفاشية المعادية للديمقراطية، وترى إلى القوى الليبرالية كافة تلك الحركات تجسيداً لطغيان التقاليد الإقطاعية المتخلفة التي تعيشها هذه البلدان، لكن مع ظهور الحركات الإسلامية وتصدرها ساحة الفعل السياسي في البلدان الإسلامية بدأت هذه القوى تُغيّر من نظرتها لهذه الحركات، خصوصاً عندما

---

(1) إدوارد سعيد، صِدام المفاهيم، ترجمة منى أنيس، مجلة الكرمل، عدد 53، خريف، ص49.

(2) Samueal Huntington , The west Unqiue, Ibd , P.43

هيمنت تلك الفكرة بفاعلية على أعمال المفكرين الغربيين. وقد رأى هنتنغتون على سبيل التخصيص «أن حروب المسلمين حلت بدلاً من الحرب الباردة، وهذه الحروب المدنية والصراعات المحلية بين الدول وهذه المستويات جميعاً من شأنها أن تتحول إلى صراع كبير بين الحضارات، بين الإسلام والغرب أو بين الإسلام والآخرين، ومن المتعذر تفادي ذلك كله، فثمة احتمال أن تنتشر أعمال عنف كهذه بشكل أكبر وعلى نحو متكرر وبأنماط مختلفة[1].

وفي ضوء هذه المغايرة الجديدة ـ لفهم واقع الإسلام وحركيته ـ جعل الغرب نفسه منشغلاً بمسألة الصراع الثقافي بعدما ظن وقتاً طويلاً بأنه قد هيمن على المسلمين وثقافتهم وعوض عنها بثقافته. والحقيقة لم تتمكن الجامعات الغربية ولا المناهج الغربية المهتمة بتوجيه مدركاتهم أن تغذيهم بما يراد لهم من علم وثقافة[2]، بل على العكس من ذلك شملت الصحوة الدينية كل مجتمعات العالم تقريباً وليس الإسلام حسب. فمع بداية السبعينات اكتسبت الرموز والمعتقدات والمبادئ والممارسات والسياسات والتنظيمات الإسلامية احتراماً متزايداً ودعماً في كل أنحاء العالم المكون من بليوني مسلم، تمتد جغرافيته من المغرب إلى إندونيسيا، ومن نيجيريا إلى كازخستان، حيث تحركت (الأسلمة) بادئ ذي بدء إلى عالم الثقافة لتنتقل من ثم إلى المجالات الاجتماعية والسياسية. ولذلك من البديهي أن تتبدى دوافع النزعة الثقافاتية لدى هنتنغتون بصورة جلية عندما ركز عمله بالأساس على الجانب الثقافي، وآيته في

---

(1) صموئيل هنتنغتون، حروب المسلمين بدلًا من الحرب الباردة، مجلة الحكمة، بغداد، عدد 26، أيار 2002، ص 78.

(2) حسن عبد الله الترابي أطروحات الحركات الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب، في كتاب صِدام الحضارات وردود نقدية، مصدر سبق ذكره، ص 154.

ذلك: إن معرفة الغرب بالإسلام والشعوب الإسلامية لم تكن لتنشأ وتترعرع من الهيمنة والمواجهة فحسب، إنما من الكراهية الثقافية بالدرجة الأســاس[1]. وإن استمرار الإرث الحضاري للحروب الصليبية والشعور المسيحي، بخطر الإســلام، واستـمرار آثار الاستعمار الأوروبي الحديث للعالمين العربي والإسلامي لها الشأن في خلق منافسات مشحونة بالتوتر المصاحب لتراث تلك العداوات التاريخية الضخم[2]. وساهمت المقولات الاستشراقية أيضاً في ترسيخ وإدامة هذا اللون من التصور في المخيال الغربي. ويشخص تصور رينان أنموذجاً في هذا السياق سـواء من حيث وضوحه أم تأثيره في المستشرقين المتأخرين وتلامذتهم الغربيين. يرى رينان المعادي بطبعه للفلسفة العقلية والعلم إلى أن (العرق) العربي ككل الشعوب السامية منزو في حلقة الغنائية والنبوية الضيقة، ويضيف: أن المسلمين هم أول ضحايا الإسلام، وهذه الفكرة رددها فون غرونباوم وفوليني حيث يقول الأخير: إن سبب بؤس المسلمين كامن في طبيعة مؤسساتهم الاجتماعية، بسبب الطغيان المشحون من الدين[3]. وأعقبهم في الآونة الأخيرة أيضاً كل من برنارد لويس وهنتنغتون، وساهم هذان المفكران أكثر من غيرهما في تسويق مقولة الصدام وثقافة المواجهة[4]. حيث عدَّ لويس الإسـلام الخطر الأكبر الذي يهدد العالم الغربي ونعته بالخطر (الأخضر)، ورأى أن على الغرب

(1) برنارد لويس وإدوارد سعيد، الإسلام الأصولي في وسائل الأعلام الغربية، دار الجيل، بيروت، 1992، ص 126.

(2) سامي الخزندار، المسلمون والأوروبيون (نحو أسلوب أفضل للتعايش)، دراسات إستراتيجية، مركز الأمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، عدد 9، ط 1، 1997، ص 12.

(3) برهان غليون، تحرير التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 41.

(4) يُنظَر: حسن السعيد، صراع الإرادات يحرك الأمة باتجاه التغيير، مجلة التوحيد، عدد 108، قم، صيف 2002، ص7.

أن يتحِدَ لمواجهة هذا الخطر. وهو ما دفع وسائل الإعلام الغربية، إلى إطلاق مصطلح القنبلة الإسلامية على القنبلة النووية الباكستانية. في حين لم يطلق على قنبلة الهند «القنبلة الهندوسية» أو على القنبلة الإسرائيلية بالقنبلة اليهودية، ولم يسمع أحد بقنبلة مسيحية على الرغم من تصنيع أوروبا وأميركا لها. وبتعبير رودنسون وبناء على هذا التنميط: «فإن الإسلام في نظر الغرب يتعدى أن يشكل خطراً وحسب، بل معضلة فالحربِ الأخيرة التي شنتها الولايات المتحدة على أفغانستان لم تكن حرباً ضد الإرهاب بالمعنى الدقيق للعبارة؛ حيث يقول فوكوياما: «إن الأمر لسوء الحظ ينصرف إلى خطر أوسع من ذلك بكثير، وليس معنياً بجماعة معينة من الإرهابيين فحسب، إنما يخص جماعة من الإسلاميين والمسلمين المتطرفين الذين تلغي هويتهم الدينية جميع القيم الإسلامية الأخرى[1]. حيث مثلت أحداث الحادي عشر من أيلول 2001 الجانب العملي من فرضيتي لويس وهنتنغتون، كذلك غيرت من مواقف وآراء كثير من الغربيين تجاه العلاقة بين الغرب والإسلام والتي عملت على زيادة التوتر والصِدام، ومنها إصدار حكم بتعويض الأميركيين عن الخسائر المالية من السعودية من جراء الحدث آنف الذكر، باعتبارها مركز الإسلام، كإجراء للحد من غلواء هذا الخطر[2].

لقد قاد التحسب لمثل هذا الخطر أرنولد توينبي من قبل إلى التحذير من مغبة ظهور الصحوة الإسلامية التي تمت الإشارة إليها، فيقول في كتابه الحضارة في الميزان: «صحيح أن الوحدة الإسلامية

---

(1) فرنسيس فوكوياما، هدفهم العالم المعاصر، مجلة الحكمة، بغداد، عدد 26/ آيار/ 2002، ص74.

(2) مجيد محمدي، حوار الحضارات، (تعديل نموذج العلاقات بين الحكومات والشعوب)، مختارات إيرانية، عدد 21، القاهرة، نيسان 2002، ص 49.

نائمة لكن يجب أن نضع في حسباننا أن النائم قد يستيقظ إذا ما انتفضت البروليتاريا (ويقصد بهم فقراء المسلمين) ضد السيطرة الغربية، وإذا ما نادت بزعامة معادية للغرب، إذ يمكن لهذا النداء أن يوقظ أصداء التاريخ البطولي للإسلام، فالإسلام يمكن أن يتحرك ويقوم بدوره التاريخي إذا تغير الوضع الدولي، وأرجو أن لا يتحقق ذلك»[1]. وعلى المدى البعيد يقول هنتنغتون: «لن يفي آدم سميث ولا توماس جيفرسون بالاحتياجات النفسية والعاطفية والأخلاقية للمهاجرين إلى المدينة أو الجيل الأول من خريجي المدارس الثانوية. ولا المسيح قد يفي أيضاً وإن كانت فرصته أكبر، على المدى الطويل.. وسينتصر محمد»[2].

الغرب إذن في تعامله مع العالم الإسلامي محكوم ومأسور بمحددات وأطر ثقافية ذات نوعين أولهما: موروث مستقر في ذاته وموصول بمركزيته الثقافية. وثانيهما: متأت من مقدرة الثقافة الإسلامية على ابداء الممانعة الفعالة لتغدو في المحصلة مؤثرات خارجية تستحضر النوع الأول خاصة مركزيته الدينية. لذلك لا مناص ـ كما أسلفنا ـ من سيطرة تاريخ عداوة ديني مترسب لدى الغرب المركزي في تناوله لمعطيات العلاقة مع المسلمين. يقول هنتنغتون: «إن هذا التفاعل العسكري الذي يمتد عمره قروناً بين الغرب والإسلام ليس من المرجح أن ينحسر، بل قد يصبح أكثر خطراً»[3].

وعندما يتحدث هنتنغتون عن الإسلام هنا، لم يعني الإسلام بمعناه الضيق، بحصره وتحديده بسلوك الأصولية الإسلامية حسب، إنما المشكلة الهامة والرئيسة فيه الإسلام نفسه، فهو حضارة مختلفة،

(1) أرنولد توينبي، الحضارة في الميزان، مصدر سبق ذكره، ص73.
(2) صموئيل هنتنغتون، صِدام الحضارات (الكتاب)، مصدر سبق ذكره، ص108.
(3) صموئيل هنتنغتون، صِدام الحضارات وردود، مصدر سبق ذكره، ص25.

شعبها مقتنع بتفوق ثقافته، وهاجسه ضآلة قوته[1]. فالمسلمون يُعنون بمسألة التمايز بين حضارتهم والحضارة الغربية، وعلى تفوق ثقافتهم أيضاً، والحاجة إلى الحفاظ على ثبات وديمومة تلك الثقافة ضد الهجوم الغربي. لذلك: «يخشى ويمتعض المسلمون من القوة الغربية وما يمثله ذلك من خطر بالنسبة لمجتمعاتهم ومعتقداتهم»[2].

يقول غرونباوم: «تكمن وراء هذا الارتياب مشكلات العلاقة بين شرائح ذات تنشئة اجتماعية كونية وبين شرائح ذات تنشئة اجتماعية خاصة، ولذلك تتصف رسالة الإسلام الدينية وإيديولوجيته الجماعية بنزعة كونية وترتبط في الوقت نفسه بعناصر ثقافية مخصوصة على مواطن مـا[3]. ولذلك ترسخ هذا المبدأ أحياناً الوضعية التاريخية نفسها، التي قد يسيطر عليها التنازع المعين والمكشوف بين ميراثين ثقافيين أثنين. يقول هشام جعيط: جعل هذا الأمر الغرب ينظر إلى الإسلام عبر التاريخ على أنه قوة عسكرية مهددة ومجال اقتصادي حيوي وعدو إيديولوجي، وتمت على وفق هذا المعيار ولادة أوروبا، ولا يمكن أن تتم إلا عبر الإسلام[4].

وفي ظل وجود المهيمنات التاريخية والحضارية بين العالمين المسيحي والإسلامي لم يكن سهلاً على المسيحيين أبداً أن يغيروا من نظرتهم إلى ذواتهم وإلى المسلمين على السواء، وأن ينسلخوا من ذاكرة التاريخ، وأن يتجردوا من أعباء تركة معركة (بواتيه) التي تذكرهم بالمحاولة الإسلامية قبل أكثر من ألف عام عبر فرنسا بهدف

(1) صموئيل هنتنغتون، (الكتاب) صِدام الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص352.
(2) المصدر نفسه، ص345.
(3) نقلًا عن: الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سبق ذكره، ص 148.
(4) هشام جعيط، أوروبا والإسلام صِدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2001، ص78.

(أسلمة أوروبا) وكذلك الحصار العثماني لمدينة فيينا في العام 1529. ولم يكن من البساطة أن يصفح المسلمون عن الماضي المثقل بذاكرة الغزو والهيمنة والاستعمار، حيث ما زالت أعراض حروب الفرنجة حافلة في نفوس بعض المسلمين حينما حاول بعض الصليبيين (مسحنة) العالم الإسلامي[1].

وهنا يستلزم التميز بين ما يتعمد هنتنغتون إثارته بشأن الصِدام مع الآخرين وبين ما يفهم من المرجعية العقيدية التي يتوفر علَيها الإسلام كحضارة، حيث يقول بهذا الصدد: «على الرغم من وجود جذور لحروب المسلمين في أكثر الأسباب عمومية، إلا أن هذه الأسباب لا تتضمن الطبيعة المتأصلة في التعاليم والمعتقدات الحضارية الإسلامية، أو التي في الحضارة المسيحية، والتي يتمكن المتمسكون بها استخدامها لتبرير السلم والحرب على وفق ما يرون»[2]. وهو ما ينم عن نزوع عقلاني حيال فهمه لتلك الآلية. ومع ذلك فقد جهدت الإستراتيجية الأمريكية في اختيار الإسلام ليكون بديلاً عن الشيوعية وليملأ الفراغ العدواني، حتى ليمكن القول إن المسألة ليست سوى ضرورة سياسية وإستراتيجية أمنية تقتضيها سياسة ملء الفراغ العدواني الذي تفرضه ديمومة واستمرارية الحضارة الغربية[3]. مثلما يكشف لنا هذا الأمر التعاطي الواضح بين هذا النوع من الحقائق المتنافرة، فمن جهة التفتت الولايات المتحدة فوجدت بعد عام 1990 أن حلفائها التقليديين يتمثلون في أعضاء المؤتمر الإسلامي باستثناء إيران والعراق وسوريا، وهؤلاء الثلاثة

(1) بدر عبد الملك، عالم ما بعد 11 أيلول، مصدر سبق ذكره، ص 77.

(2) صموئيل هنتنغتون، حروب المسلمين بدلًا من الحرب الباردة، مصدر سبق ذكره، ص 79.

(3) مؤيد عزيز. الإسلام والغرب، مجلة الموقف الثقافي، عدد 23، دار الشؤون الثقافية، بغداد، أيلول ـ تشرين1999/ 2، ص 10.

كانوا مصادر إعانة للولايات المتحدة!! فكان للتناقضات التي تثيرها نظمهم السياسية، الأثر الواضح في تدعيم إستراتيجية الولايات المتحدة الإقليمية في الشرق الأوسط، أو وسط آسيا أو غيرها. ومن جهة أخرى اكتشفت الولايات المتحدة أيضاً إنها بحاجة إلى القوة الإسلامية، لكن على نحو آخر في مناطق عديدة من العالم ومن أهمها منطقة البلقان والقوقاز وآسيا. فبغض النظر عنها تركت لها مساحة الحركة والحيوية والعلاقات، ولم يكن بن لادن والطالبان إلا أنموذجاً حقيقياً للمعادلة الصعبة. إذ من العبث بمكان تبرئة الحركات الإسلامية من القصور البادي على سلوكها، فقد جعلت دائماً من سلوكها موضوعاً للاستدراج، وتنازلت عن أن تكون بديلاً عن إنشاء الفعل ومباشرته من خلال الوعي المعين لغايته وهدفه.

وعلى الرغم من ضمان الولايات المتحدة التحكم بمجريات الأحداث فأنها تدرك تماماً مكمن الممانعات الثقافية المتبدي في سلوك الثقافات الإسلامية، وعلى هذا الأساس تسعى الولايات المتحدة الأمريكية دائماً لامتلاك حق الوصاية في وضع المعايير والقيم التي من خلالها تتمكن من تذليل وخرق مفهوم السيادة الفكرية والسياسية للحضارات الأخرى، ومنها قيم حقوق الإنسان والديمقراطية. وهذه القيم على الرغم من سموها إلا أنها وظفت سياسياً من قبل الغرب ضد دول الممانعة، عبر توجيه مفهوماتها الخاصة حيال الدول الإسلامية. ويؤكد هنتنغتون على ذلك بقوله: «إن من شأن الاختلاف في الثقافة والدين أن يتسبب في خلق خلافات حول القضايا السياسية، ومن ثم تتفاوت صور الخلاف التي تدور مثلاً حول حقوق الإنسان في ضراوتها وأشكالها»[1].

وعلى هذا الأساس جرى توصيف أهم ما يمكن أن يشكل نسيج

(1) صموئيل هنتنغتون، (مقال) صِدام الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص22.

وعماد مقولة صِدام الحضارات مع العناية والاحتراس من الحكم الصريح أو التقَييم المعياري لها، مكتفين بسرد ما يجانب حقيقتها فحسب، وعرض الطريقة التي حاول هنتنغتون تدعيمها، فما كان منا إلا متابعة المرجعيات التي دفعت الكاتب إلى توظيفها، والظروف التي ساهمت في إنشائها اعتماداً على ما كتبه الأولـون كـ شبنغلر وتوينبي وبرنارد لويس وغيرهم.

ولعل ما يلفت الانتباه هنا، إن هذه المقولة من المستبعد أن تكون قد كتبت بعيداً عن إرادة وسلطة صانع القرار الأمريكي، ولا شك في أن كاتبها قصد صوغ ملامحها لأجل هدف إيديولوجي إستراتيجي تهتدي به السياسة الأمريكية في السنوات المقبلة، وآية ذلك، إن هنتنغتون، حاول لأول مرة استدراج مفهوم الثقافة والحضارة إلى مجال السياسة الدولية بعّده الطابع الموضوعي الذي ترتسم في ضوئه معالم الخريطة السياسية الجديدة، على خلفية الاختلال الكبير الذي حصل في ميزان القوى الدولية. الخريطة الجديدة التي تقسم العالم إلى سبع أو ربما ثمان حضارات، إذ ستحدث أهم النزاعات في المستقبل على امتداد خطوط التقسيم الثقافية التي تفصل بين تلك الحضارات. وهو بذلك يستخدم ـ كإستراتيجي ـ الجانب الثقافي في الأطروحة السياسية لكي يضفي الشرعية على السلوك الجديد في المجابهة الأمريكية، وهي تشكل مصير الأقاليم القصية على وفق ثنائية (الغرب والبقية).

الفصل الخامس

صِدام الحضارات (قراءة تحليلية)

في الواقع لا يمكن نقد أي فكر إلا من خلال كشف عوائقه المنهجية. وتحديد وسائله المفهومية، وفي مقولة صِدام الحضارات فإن ثمة مواطن ضعف واضحة، وهفوات فادحة لا يحتاج اكتشافها إلى أدنى عناء، فبمجرد قراءتها قراءة عابرة ينكشف عدم انتماءها إلى الطرح المعرفي سواء أكان في إدراكه لأصول ومكونات الحضارة أو في فهمه لحركتها ونموها وصيرورتها.. بل لا تعدو (مقولة الصِدام) إلا أن تكون نصاً إيديولوجياً سياسياً تحريفياً كتب لأغراض السِياسة ولدوائر صناعة القرار، وهو نص يتصل رسمياً بإستراتيجية الولايات المتحدة الحالية. وأن هنتنغتون إذ يقدم طرحاً بهذا النحو إنما يفتح الباب على مصراعيه لنقود شتى لا تتورع عن صدع (قداسة) الخطاب الغربي في تضاعيف هذه المقولة. وهو ما يسبقنا إليه كُتّاب الغرب أنفسهم إذ لم ترِق لهم دوافع ومنطلقات هذه المقولة وعدّوها هامشاً مطولاً لفرضيات سابقة من قبيل بحث في التاريخ لـ أرنولد توينبي وجذور الغضب الإسلامي لبرنارد لويس.

لذلك سنفرد مساحة لتحليل هذا المقولة بالاستناد إلى حقيقة جوهرها إن الصِدام فعل طارئ على الحضارة ولم يكن جزءاً منها. ومن ثم استقراء الصِدام بالعمل على تحديد مسبباته وتشخيص فواعله،

كما يجري ضمناً العمل على تأكيد حقيقة الحوار المغيبة، تلك الحقيقة الواسمة لتاريخية الثقافات المتعددة والمتنوعة، وعلاقتها مع بعضها بسمة صادرة من بنيتها وجوهرها ومقام حضورها.

أولاً: المفهوم التجريدي للحضارة

من أجل أن تُفهم مقولة صِدام الحضارات فهماً موضوعياً لا بد ابتداء من معاينة الطريقة المنهجية والمعيارية التي اعتمدها هنتنغتون في تصنيفه للحضارات، وكذلك دراسة الآلية التي جعلت واقع العلاقة بينها يقوم على الصراع أو الصِدام. وهذا ما يلاحظ من خلال تناول هنتنغتون لبنية الحضارة ومحاولة الشروع بتعريفها. يحاول هنتنغتون أن يتستر على توصيف مكونات الحضارة الأساسية، لذلك اعتمد على أكثر من معيار لتأطير مكونات الحضارة وبالنسبة ذاتها لجميع الحضارات الأخرى، والتي افترَض (هنتنغتون) أن تكون هذه الحضارات موزعة بواقع سبع أو ثمان: الغربية والكونفوشوسية واليابانية والإسلامية والهندوسية والسلافية الأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية وربما الأفريقية. ومن خلال هذا التقسيم فأنه عمل على إحداث تشويش كبير في تحديد الحضارات التي سوف تتصادم بحسب فرضيته. فنسب الحضارة الغربية إلى الغرب وهو جهة جغرافية، والحضارة الكونفوشيوسية إلى الحكيم كونفوشيوس في القرن الرابع قبل الميلاد، والحضارتان اليابانية والهندية منسوبتان إلى بلدين والحضارة الإسلامية منسوبة إلى دين والحضارة السلافية الأرثوذكسية منسوبة إلى عرق ودين في آن واحد، والحضارة الأمريكية اللاتينية والحضارة الأفريقية نسبة إلى قارة وعرق[1].

(1) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص103.

والغريب وضع هنتنغتون أفريقيا خارج دائرة الصراع عندما شملها بكلمة (ربما) للدلالة على ضعف إمكانية المساهمة[1]. لذلك فأن هنتنغتون عندما يصرح بأن الانقسامات العظمى بين البشر ومنبع الصراع الرئيسي سوف يكون ثقافياً، فأنه يقدم تعريفاً مفتوح المعنى لمفهوم الحضارة ليستخدمه بالدرجة الأساس في خلق نظام يصنف التباين بين الأمم أو الثقافات الغربية وثقافات البلاد غير الغربية[2]. إذ من غير المنطقي إذا كان التصنيف قائماً على أساس الاعتبارات الثقافية التمييز بين الحضارة اللاتينية والحضارة الغربية، فأميركا اللاتينية مثلها مثل أميركا الشمالية قارة استوطنها الأوروبيون، الذين جلبوا معهم تراث ودين وتاريخية أوروبا، وقانونها وإدارتها، وحتى السلوكيات التي تحدد العلاقة بين الرجل والمرأة. كذلك فأن أميركا الشمالية والجنوبية أوروبيتان مع مزيج من عناصر مختلفة إذا ما تمت معاينتها من الداخل، وهذا الأمر ما كان ليتم لو لم تمر القارة بتحولات كبيرة في بنيتها الثقافية[3]. وإذا كان التجديد مبنياً على أساس عامل الدين فالغرب حال دون احتساب أمريكا اللاتينية على الحضارة المسيحية. إن شعوب هذه القارة مسيحية. ولو كان ذلك السبب ضعيفاً إلى حد ما، فأن واحداً من أسباب عدم دمجها بالغرب المسيحي عائد إلى تخلفها وظروفها الاقتصادية المتردية. وهو ما

(1) مسعود الظاهر، عن كتاب: فخري لبيب (محرر) مجموعة من الباحثين، صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ مصدر سبق ذكره، ص350.

(2) فوزية مخلوف، استخدام وإساءة استخدام مصطلح الثقافة في تشكيل النظام العالمي، في (صِدام الحضارات أم حوار الثقافات؟)، مصدر سبق ذكره، ص143.

(3) جين كيرباترك، عن كتاب صراع الحضارات (مراجعة نقدية)، مصدر سبق ذكره، ص ص 71 ـ 72.

يجعل الحضارة السلافية الأرثوذكسية غير غربية أيضاً[1]. ولدى مراجعة القراءات التاريخية في هذا الشأن، بالتحديد، فليس هناك ما يشير إلى وجود كتلة حضارية سلافية أرثوذكسية موحدة، إذ لم يشعر السلافيون الغربيون غير الأرثوذكسيين، مثل البولنديين والسلوفاك أبـداً بأي تقارب مع موسكو على الصعيد الثقافي والتاريخي[2]. والبولونيون ـ في الواقع ـ سلافيون كاثوليك[3]. وأن الحضارة السلافية الأرثوذكسية أقرب إلى الحضارة الغربية من الحضارة الإسلامية. إن التمايز والاختلاف بين الحضارة العربية والحضارة الإيرانية والباكستانية والأندونيسية، أقوى وأبلغ من التمايز والتباين القائم بين الحضارة الغربية والحضارة الأرثوذكسية السلافية[4].

يبين رفعت السعيد من خلال تفكيك الدال والمدلول في مفهوم الحضارة الإسلامية إشكاله المفاهيمي في أن مفهوم (الحضارة) ليس مفهوماً علمياً وأن مفهوم (الإسلامية) مفهوم غير ديني. لأن الإسلام معتقد جاء للناس جميعاً وجاء لكل زمان ومكان، فلو أجري ـ بتعبيره ـ فحص للمحتوى الحضاري لبلد مثل مصر (بعمقها الفرعوني ـ الإغريقي ـ الروماني ـ الفارسي ـ المسيحي ـ الإسلامي ـ العثماني ـ المملوكي) وأضيف إليه البعد الديني، وفحص بالمقابل وبذات التحليل الزماني والمكاني بلد كإندونيسيا أو إيران أو تشاد أو باكستان لكان السؤال هو: هل أن مصر + الإسلام = إيران + الإسلام = إندونيسيا +

---

(1) بيدرو بيرجر، أطروحتا نهاية التاريخ وصِدام الحضارات مغالطة تاريخية، جريدة اللواء الأردنية، عدد1395 الأربعاء 1/ 3/ 2000.

(2) ماهر الشريف، صِدام الحضارات أم حوار الحضارات، مصدر سبق ذكره، ص ص 157 ـ 158.

(3) مسعود الظاهر، مصدر سبق ذكره، ص 350.

(4) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سبق ذكره، ص105.

الإسلام؟ والسؤال: هل أن فرنسا + المسيحية = ألمانيا + المسيحية = البرازيل أو الدومنيكان أو كولومبيا + المسيحية؟ ولو تم الإقرار بفكرة الصراع الحضاري بين الإسلام والمسيحية كما هو الزعم، فأن من التعسف وضع مسيحيي مصر في خانة الغرب، ووضع مسلمي فرنسا في خانة الانتماء الثقافي الإسلامي الشرقي. ولو رُصدت حركة الإسلام في نسيج شعوب فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وبريطانيا وأميركا وحتى السويد فإن الإسلام لم يعد على حافات الغرب ـ كما يشير هنتنغتون إلى ذلك بتصعيده الإيديولوجي ـ بل في صميمه[1].

إن الحديث عن الإسلام والغرب، هو بحد ذاته حديث عن شيئين مختلفين تماماً، فالإسلام من الناحية التاريخية دين وحضارة، وكلاهما أي الدين والحضارة أشمل وأوسع من أي زمان ومكان، على حين الغرب موقع جغرافي ينطوي على مضامين دينية وثقافية وحضارية مختلفة، شاءت الأحداث التاريخية مثلاً أن يكون الإسلام والمسلمون في الغرب نفسه كما هو حال الأديان الأخرى أيضاً. ولو عدنا إلى المذهب الأرثوذكسي من الناحية الدينية فأنه ليس أكثر اختلافاً وتمايزاً عن المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية من المذهب الشيعي عن المذهب السني[2]. ولو تابعنا تاريخية الشعب السلافي الأرثوذكسي لتبيَّن أنه شعب يتبنى الثقافة الغربية، وما اللاهوت الأرثوذكسي والطقوس الدينية الأرثوذكسية واللينينية وتولستوي إلا مجرد تعبيرات عن الثقافة الغربية[3]. وإذا كان الصرب والكروات لا يدينون بالدين نفسه، فمن غير الواقعي القول أنهم لا ينتمون إلى الحضارة ذاتها، فهم بطبيعة الحال سلافيون، ولهم اللغة نفسها. كما

---

(1) رفعت السعيد، 11 سبتمبر ليس البداية وليس النهاية، جريدة المدى، بغداد، عدد7، في 16\9\2003، ص7.

(2) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 103.

(3) جين كيرك باترك، مصدر سبق ذكره، ص 72.

أن الزمن الممتد بينهم جعل ـ من الناحية القرابية ـ تداخل الزيجات سمة مميزة لواقع الوجود السكاني في تلك المناطق. فلا يمكن سحب مسألة الدين هنا لكي تحل محل الحضارة. لأن الدين واحد من مكونات الحضارة، وليس مجرد صبغة يصطبغ بها ظاهر الحياة في كل بلد، ولعل الأجدى أن يجري الحديث عن الحضارة المصرية أو الحضارة الفارسية أو الحضارة الطورانية/ التركية[1].

إن الذي يوقع في الالتباس التأكيد على أن الدين وحده هو العنصر الأهم في التمييز بين الحضارات، لذلك من التجني على الحقائق أن يؤسس هنتنغتون تقارباً تعسفياً بين الديانتين اليهودية والمسيحية باسم الغرب، وعندما يصنف الصراع العربي اليهودي نموذجاً لصراع حضاري بين الغرب والإسلام، فيذهب إلى أن إسرائيل جزء من الحضارة الغربية، أي إسرائيل التي صنعها الغرب. باحتساب أن المسيحية ابتدأت في الوسط اليهودي، وأن من أسهم في نشرها عبر التاريخ حواريو المسيح حين جعلوا منها دعوة عالمية، وزيادة على ذلك فأن الغرب وخاصة الأمريكيين يعتبرون أن اليهود مواطنون مثلهم، وأهل للثقة، وقد زاد نفوذ اللوبي اليهودي في السنوات الأخيرة بسبب ازدياد أعداد ونفوذ المسيحيين المتصهينين الذين يتبوءون مواقع ومراكز مهمة وحساسة في الحكومة والمجتمع. وهذا يؤشر على أن الحضارة الغربية المبنية على تراث يهودي ـ مسيحي مشترك إنما هي توليفة أمريكية حديثة ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية ونشطت في الستينيات، فالأجدى تاريخياً المناداة بفكرة الحضارة الإبراهيمية وهي جذر الديانات الثلاث، تقريب أكثر عقلانية من الناحية الحضارية والروحية والفلسفية[2].

---

(1) رفعت السعيد، مصدر سبق ذكره، ص 11.

(2) ستيبان فرتيز، رد ألماني على هنتنغتون: المنظومة الإبراهيمية للحوار « نشرة شؤون الأوسط « بيروت، عدد 39، 1995، ص ص 75 ـ 76.

الواقع لا يعد هنتنغتون الدين مقياساً وحيداً للحضارة إلا مع الحضارة الإسلامية[1]. ومن المعقول لو أنه صنف الحضارات بحسب ما صنفت الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية والحضارة البوذية وغيرها، وهو الذي يفضي بدوره إلى حصر التجمعات الثقافية ذات القاسم الديني المشترك كالهند والصين واليابان على سبيل المثال تحت لافتة الحضارة (البوذية) فهي الديانة السائدة لدى هذه الأقاليم[2]. وإن بدت فيما بينها فوارق، فأنها ليست بذات العمق ـ في الأقل ـ الذي يوجد داخل الحضارة الإسلامية أو الحضارة المسيحية. كما لا تنشأ الاختلافات بين المختلفين حسب، إنما نشبت حروب أهلية ودولية في داخل الحضارة الواحدة، واقتتل الأشقاء داخل الدين الواحد، وهذه شواهد تقوض تحليل هنتنغتون من الأساس. لقد دامت الحروب الأوروبية قروناً، والحروب داخل الحضارة الكونفشوسية، كما حدث بين الصين واليابان وكوريا أو بين فيتنام وكمبوديا، وكذلك عندما حارب المسلمون بعضهم بعضاً من أجل الأراضي والحكم منذ القرن الأول للإسلام. لذلك من الصعب ـ بتعبير فولر ـ «إيجاد مبررات إقامة صراع حضارات وقد شهدت مثل هذه الحضارات اقتتالات داخلية أكبر مما قد يحصل فيما بين الحضارات نفسها»[3].

لكن يتوخى هنتنغتون من وراء ذلك التصنيف الذي أورده في كتابه موضوع البحث إيجاد مشتركات مع العالم الغربي، فهو يدعو إلى تقوية التعاون في العالم الغربي ـ للاعتبارات التي يستند

---

(1) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 104.

(2) المصدر نفسه، ص 104.

(3) هل كان صموئيل هنتنغتون محقاً ؟ (الموقع على الانترنيت) :
http;//Mostakbaliat.com.

إليها في تصنيف الحلفاء حضاريا ـ وخصوصاً مع أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية إلى حد ما، للحد من التوسع الفكري الإسلامي ـ الكونفشيوسي[1]. ولهذا يلاحظ كيف يتسع حالياً نطاق الحديث عن كيانات مجردة وضخمة وغامضة كالغرب أو الثقافات اليابانية أو السلافية أو الإسلامية أو الكونفشيوسية، وهي جلها تجريدات قابلة للاستخدام بشكل مغرض، وغالباً ما تجر وراءها مقاصد إيديولوجية[2]. ويتجلى ذلك في قول هنتنغتون: «إن انتهاء الحرب الباردة لم يضع نهاية للصراع ما بين الجماعات التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة، وهي على مستوى أوسع حضارات أيضاً، وأن الثقافة العامة تشجع التعاون بين الدول والجماعات التي تشترك في تلك الثقافة، وهو التعاون الذي يمكن أن نلمسه في شكل الارتباطات الإقليمية التي تنشأ بين الدول وبخاصة في المجال الاقتصادي»[3].

ما يُستشف من طرح هنتنغتون المبالغة في وجود صراع حضارات بالمعنى الديني للحضارة ـ في الأقل ـ في ما يجري على مستوى السياسة الدولية والذي يدعو إليه في أطروحته بين الغرب المسيحي من ناحية والشرق الكونفشيوسي والإسلامي من ناحية أخرى، فيسعى إلى تغييب الحقيقة الموضوعية للصراع العالمي الراهن في إطار وحدته الحضارية[4]. فليس بالضرورة أن يحسب النزاع العرقي على أنه نزاع حضاري مثلما هو حاصل في رواندا

(1) د. عامر حسن فياض، هنتنغتون وصِدام الحضارات، سلسلة أوراق إستراتيجية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد 93 لسنة 2001.

(2) إدوارد سعيد، صِدام المفاهيم، مصدر سبق ذكره، ص 51.

(3) صموئيل هنتنغتون، صِدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، مصدر سبق ذكره، ص 212.

(4) محمود أمين العالم، حضارة واحدة وثقافات متعددة، في كتاب صِدام الحضارات أم حوار الثقافات؟ مصدر سبق ذكره، ص 85.

وأيرلندا الشمالية، فبؤر الصراع هذه هي نتاج عوامل ومسببات منطلقها مصالح السياسة والاقتصاد ومراكز النفوذ[1]. ولو وجد ثمة اختلاف ثقافي فأن هذا الاختلاف سواء أكان عرقياً أو أثنياً أو حضارياً بشكل عامٍ، لا يبرر تكريس فكرة الصراع الثقافي إلا إذا حُمّل طابعاً إيديولوجياً لتبرير الصراع المادي، فتغدو فكرة الصراع الثقافي هي التشويه المتعمد لحقيقة الصراع، والتزييف الأعمق لعلاقات القوة والتبرير الإيديولوجي للأهداف الأرضية[2]. وهو ما تكشف عنه كتب التاريخ الإسلامي لما تحالف العباسيون مع الإفرنج ضد البيزنطيين والأمويين في الأندلس، فكان كل طرف قد استعان بالآخر على عدو من دينه، بل أن تحالفات الحروب الصليبية تبين إلى أي حد يمكن أن تتداخل الحدود الدينية بحكم المصالح إلى التناصر في غير الدين[3]. إن الغرب تهدد نسيجه الكلي جملة من الحقائق الموضوعية والمهمة، التي لم تجد حلولاً لها بعد وتتجلى الانطباعات الأولية عن الهوية والانتماء لها في الإجابة المتغايرة بين الخطابين العربي والغربي، إذ يعتبر العرب أن الإسلام هو الحضارة الحقيقية التي تجمعهم مع الثقافات الأخرى على السواء، وبصورة مغايرة فأن بعض الغربيين (الأستراليين والكنديين وبعض الأمريكيين) يرفضون الانضواء تحت مظلة تصنيف فضفاض وغامض كتصنيف (الإنسان الغربي) وهكذا فعندما يتحدث مفكر مثل هنتنغتون عن عناصر موضوعية مشتركة في أي ثقافة من الثقافات، فأن هذا الحديث لا

(1) Karim- Alykassam, the clash of civilizations, the selling of fear, Islam and America, vol.3, No 4,winter 1997. P 8.

(2) أحمد برقاوي، نحو تحديد فلسفي إنساني لمفهوم الثقافة العالمية، في كتاب صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ مصدر سبق ذكره، ص 262.

(3) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط7، دار الأندلس بيروت، 1965، ج3، ص 240.

يتسم بالدقة التاريخية أو النقدية التي ينبغي أن يتسم بها أي محلل جاد، بل هو: «حديث مرسل عن تصنيفات فضفاضة غير مجدية كأداة للتحليل المعرفي»[1]. إذ أن تعريف (الغرب) جاء على منطق الدول الرأسمالية المتقدمة اقتصادياً وهذا يعني الاتحاد على أساس المستوى الاقتصادي، وهو الأمر الذي يتحايل عليه هنتنغتون.

وإذا كان هذا التصنيف يبتنى على الأسس الديمقراطية والليبرالية فلقد أساء لفكرته إساءة مفضوحة عندما أقصى اليابان من الغرب. ويلاحظ على هذا الأساس أن المشروع الإيديولوجي للدولة الرأسمالية الغربية كامن في مبدأ شرعيتها بالذات أي في النظام الاجتماعي السياسي نفسه، فالدولة تستمد شرعيتها من نفسها إذا صح التعبير، وهو ما يؤدي إلى تزايد أهمية (الأجهزة الإيديولوجية للدولة) على حد تعبير التوسير[2]. فحينما تضمحل الإيديولوجية الصريحة يتزايد دور الأجهزة المنوط بها نسج خيوط إيديولوجيا من اللا إيديولوجيا[3] وأن ما يصرح به هنتنغتون لا يعدو أن يكون سوى نص مصاغ بروح إيديولوجية، ونص ينطوي على رأي شخصي «يتسم بطابع المضاربة»، فبمجرد تأمل ذلك النص تأملاً بسيطاً يلمس منه

---

(1) ادوارد سعيد، صِدام المفاهيم، مصدر سبق ذكره، ص 61.

(2) يُنظَر: نيكولاس بولنتزاس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ترجمة: عادل غنيم، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1986.ص 20.

(3) لقد تمثلت هذه النزعة بالإمبريالية التأويلية (الهيرمومنطيقيا) التي يمنح فيها تحليل المضمون نفسه الحق في أن يقول للعارفين به من العلماء ما أراد الآخر قوله، أي الإفتاء في دلالة كل نص من النصوص. أي أن يقيم نسقاً من التأويلات، تتمثل في تأويل صاحب التأويل إلى ما لا نهاية. جاك ماهو. العنصرية منطق الإقصاء العام. عن كتاب صورة الأخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه (تحرير الطاهر لبيب)، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص ص 84 ـ 85.

انعكاس لحالة ذهنية تسعى إلى تصور واقع اجتماعي معقد ومتغير ثقافياً وحضارياً عبر قرون. وأن ما جرى على هذا الواقع فقط تبديل عمليات الملاحظة والتفسير، وتحويلها من بنية النظام العالمي إلى بنية العقل البشري.. يتحدث هنتنغتون عما يطلق علية أسم (العقل الغربي) مقابل (العقل الشرقي) والعقل الإسلامي مقابل العقل المسيحي/ اليهودي[1].

وهو ما يجعل مفهوم هنتنغتون للثقافة يتموضع تحت تأثير الاتجاه العضوي الذي ينظر إلى الحضارات بصفتها كائنات عضوية، ومن ثم فأن لكل حضارة حياتها المستقلة عن غيرها من الحضارات، مقترباً من تصور شبنجلر، الأمر الذي يجعل مسألة التأثير والتأثر بين هذه العقول أو الحوار المتبادل بينها، أمراً ضار غير مطلوب[2] حتى أن هنتنغتون في معالجته حول تحديد مفهومي الحضارة والثقافة يعتبرهما أدوات جامدة وليسا كيانين شديدي الديناميكية والخصوبة، بل أنه يشيح بنظره عن جوانب كثيرة في فهم الحضارة، وخاصةً الجدل الدائر حول تعريف الثقافة، بل والثقافات الفرعية داخل كل حضارة، ومع ذلك فأنه يوضح بدرجة ما اختلال فكرة الهوية الثابتة للتثقيف بأهمية العلاقات الجدلية بين الهويات المختلفة. تلك العلاقات التي ينظر إليها هنتنغتون على أنها تعتمد على حقائق أنطولوجية غير قابلة للتبدل في السياسة، من أجل إثبات حتمية الصِدام بين الحضارات[3]. بالرغم من انه لم يعد في وسِع الإنسان المعاصر القدرة على حفظ كينونته داخل حدود هوية معينة، ذلك أنه كلما تم التركيز على هوية دون سواها، ورفعت أصوات

(1) د. فوزية مخلوف، مصدر سبق ذكره، ص 143.

(2) هاشم يحيى الملاح، العلاقة بين الحضارات ومستقبل الإنسانية (صِدام أم حوار ؟) مصدر سبق ذكره، ص 37.

(3) إدوارد سعيد، صِدام المفاهيم، ص 58.

بالانتماء لهذه الجماعة أو تلك الأمة، تم الإفصاح عن هشاشة هذه الهوية أكثر من ذي قبل[1].

إن الهويات النقية لم يعد لها وجود موضوعي ولا يوجد هنالك حضارات تنطبق هويتها بصورة مطلقة على ذاتها، بسبب الانهيار الدائم للعوالم المؤسسة لها. ولو أنها كُبِّلت بقيود ثقافية نقية وخالصة كما تسمى ـ وهو زعم مستبعد ـ فستؤول غالباً إلى تحجر الهوية[2]. إن الحضارة بتعبير رفعت السعيد: «محتوى تاريخي وديني وجغرافي وفكري وعلمي وأدبي وثقافي يتراكم جيلاً بعد جيل. وتنعكس عنه معطيات فكرية وعقلية، وأساليب في الحياة والتعاملات والقيم، وحتى الأزياء وطرق التعبير، والفنون، وهي تراكمات تتم عبر مفهوم فلسفي ينصهر فيه القديم مع الجديد، والأصل مع الوافد، والسلبي مع الإيجابي، والتراثي مع المستحدث، ينصهر في وعاء واحد جدلي التكون، مستمر الفعل والتأثير ليحقق سبيكة مستديمة التطور، لكنها متمايزة عن غيرها.. إنها تعبير عن منصهر عميق تاريخياً يلتهم المكونات المختلفة والمتناقضة ليجري عليها وبها عملية تمثل للجديد حتى يصبح جزءاً مندمجاً مع النسيج الأصل المتجدد دوماً»[3].

ينكشف من خلال ما تقدم مقصد آخر في تصورات هنتنغتون للحضارة. ففي الوقت الذي يؤمن فيه بخطأ فكرة الهوية الثابتة، يؤمن أيضاً بأن حتمية الصدام بين الحضارات واقعة مستقبلاً. لأن الهوية الثقافية ستكتسب أَهمية متزايدة بالتفاعل في المستقبل، معللاً ذلك بأن التاريخ الإنساني كان تاريخ حضارات لم تلعب الدول فيه الدور

(1) داريوش شايغان، الهوية المركبة (هوية بأربعين بعداً)، ترجمة حيدر نجف، قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، عدد 20 ـ 21 / 2002، ص 191.

(2) المصدر نفسه، ص 205.

(3) رفعت السعيد، مصدر سبق ذكره. ص 11.

الأساس في الشؤون الدولية سوى بضعة قرون قليلة فحسب[1] لكن ما هي الحجج التي تؤكد التفاعل الذي يؤدي إلى الصراع؟

الواقع أن الدافع وراء الصراع ليس اختلاف الحضارات وممانعتها للغرب حسب، إنما الغرب ذاته، لما يرى إلى نفسه الحضارة الوحيدة التي لها مصالح أساسية في كل حضارة أو منطقة أخرى، وتملك القدرة في التأثير على سياسة وأمن واقتصاد أية حضارة، لأن المجتمعات التي تنتمي إلى تلك الحضارات والقول لـ هنتنغتون: «يعوزها المساعدة الغربية لتحقيق أهدافها وحماية مصالحها»[2]. وفي الحقيقة فأن الخطر لا يكمن في الصراع تحديداً، بل في سيطرة حضارة واحدة على جميع الحضارات، أنه خطر قوة واحدة تسيطر على العالم اقتصادياً وعسكرياً[3].

وأن الرفض الذي يواجه به الغرب من قبل باقي الحضارات لم يكن بسبب الاختلاف أو التمايز الثقافي، إنما بسبب سياسات الهيمنة ومحاولات فرض الغرب لقيمه الثقافية على الآخرين، وعلى كل مكان، وأن فكراً واحداً هو الذي يسود، وهذا بحد ذاته إساءة لاستخدام اللغة ـ بتعبير جرينيه ـ لا تختلف في شيء عن إساءة استعمال السلطة[4].

---

(1) صموئيل هنتنغتون، الإسلام والغرب، آفاق الصِدام. ترجمة: مجدي شرشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1995، ص 19.

(2) صموئيل هنتنغتون صِدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، مصدر سبق ذكره، ص 133.

(3) جورج لابيكا، الوضع الحالي والحاجة إلى الفكر النقدي، في كتاب صِدام الحضارات أم حوار الثقافات ؟ مصدر سبق ذكره، ص 284.

(4) أ. ايف جرينيه، صراع الحضارات أم حوار الثقافات. في كتاب صِدام الحضارات أم حوار الثقافات، ص 183.

وإذا كان هنالك قناعة بأن التفاعل بين الحضارات أو الثقافات المختلفة يخلق نوعاً من الصراعات بين الجماعات المختلفة فأنه لا يعني أبدية هذا الصراع الخاضع بدوره لمتغيرات سياسية وليس لطبيعة العلاقات التاريخية بين البشر. والصراع الفعلي لم يكن كامناً أصلاً في صلب الثقافة/ الحضارة وليس مبنياً فيها، إنما هو صراع مضاف إليها، بآليات متفاوتة المدى والفعالية ومتراكم فيها بتجارب تاريخية وأبعاد سياسية متباينة النضج والتأثير من خلال ترجمة هذه المفاهيم عملياً إلى علاقات وسياسات واقعية غير متكافئة القوة بين الأطراف المتفاعلة والمتقابلة.

ثانياً: تصدع بنية الغرب المركزية.

يتعمد الغرب تحجيم الطابع القيمي لحضارته بإبراز وتقديم الفكرة الأكثر جاذبية وحيادية الذاهبة باستمرار إلى الزعم بأن ما أنجزه الغرب حضارياً لم ينجزه لنفسه فقط، إنما هو إسهام غير مشروط لاستعمال العالم كله (وأحياناً إنجاز يتم نيابة عن هذا العالم)[1]. في الوقت الذي يسعى فيه دائماً إلى تعميم الطابع الثقافي لحضارته، وتغليف الأسباب الحقيقية وراء ممارساته المختلفة سواء في أمور العلم والتقنية أو السياسة والاقتصاد أو الحرب والسلم واعتبارها ممارسة غربية متأصلة مستمرة في تاريخ الحضارة الغربية[2]. والمسألة هنا لا تخلو من استخدام قديم متأصل بأسطورة الطبائع الثابتة بما ينطوي عليه من خصائص جوهرية لا تحول ولا تزول. وهـذه الذهنية أو (البنية المعرفية)، كثيراً ما حـاول إدوارد سعيد

(1) سالم الساري، اشكاليات الثقافة والحضارة، مصدر سبق ذكره، ص 93.

(2) كافين رايلي، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة عبد الوهاب المسيري، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 1985، ص 75.

تقويضها ووصفها بأنها بنية مشحونة بميتافيزيقيا استشراقية ترى إلى الشرق شرقاً والغرب غرباً ولكل منهما طبيعته الجوهرانية المختلفة وخصائصه المميزة.

وهو ما يؤكده صادق جلال العظم أيضاً بقوله إنها بنية «تأخذ شكل الإفراز الطبيعي العتيق والمستمر الذي يولده العقل الغربي، المفطور بطبيعته، كما يبدو، على إنتاج وإعادة إنتاج تصورات مشوهة عن واقع الشعوب الأخرى ومنقوصة عن مجتمعاتها ولغاتها وديانتها. ويبدو أن هذه النزعة المتأصلة في العقل الأوروبي الغربي من الشاعر هوميروس إلى المستشرق هاملتون جب، مروراً بكارل ماركس، لا يحيد عنها ـ أي العقل الغربي ـ لتشويه الآخر وتزييف واقعه، ولتحقير وجوده.. كل ذلك في سبيل تمجيد ذاته والإعلاء من شأنها وتأكيد تفوقها»[1].

ولأن المناهج التقليدية قد ارتضت أن تكون البراهين المقدمة عنها متماسكة لحل الإشكال في عملية وصف الخطاب الفكري الغربي، وكذلك أيضاً إمكانية الاقتراب من معناه الحقيقي، فقد برز على الجانب الآخر (التفكيك) وهو يبذر الشك في مثل هذه البراهين، ويقوض أركانها ويرسي على النقيض من ذلك دعائم الشك في كل شيء، فليس ثمة يقين. وأن الهدف الرئيسي يكمن في تصديع بنية الخطاب؛ يقول الفيلسوف الفرنسي جاك دريـدا في حوار مع كريستيان ديكان؛ «التفكيك حركة بنيانية وضد البنيانية في الآن، فنحن نفكك بناءً أو حادثاً مصطنعاً لنبرز بنياته، أضلاعه أو هيكله، لكن نفك في الآن معاً البنية التي لا تفسر شيئاً. فهي ليست مركزاً ولا مبدأ ولا

(1) صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط3، 1997، ص 16ـ17.

قوة»[1]. لذلك تفعيل هذا المبدأ على مثل هذه النصوص يكشف نوايا العديد من مفكري الغرب الذين يذهبون إلى استغلال الفرص التي خلفتها الثورة المعلوماتية الكونية للترويج للثقافة الأمريكية على حساب الثقافات الأخرى. وهو على ما يبدو أمر بغيض إلى حد ما، حتى أن كاتباً من قبيل روتكوبف يبرر خطورة تلك السمة الحلولية للغرب عندما يقول: «إن مثل هذا التوجيه خطر فالثقافة الأمريكية مزيج من المؤثرات والمناهج من مختلف أنحاء العالم»[2]. وبمجرد تأمل هذا النمط من الثقافة يتضح إنه ليس بحال نمط ثقافة عالمية، كما أن الثقافة العالمية نفسها تنطوي، بالضرورة، على كل عناصر الثقافة القومية، لكنها ليست حاصل جمع كمي لثقافات الأمم، أي ليست تراكم تجمع الثقافات، ولذلك يمكن فهم الثقافة الأمريكية هنا على إنها ثقافة قومية تمارس تأثيرها على ثقافات أمم مختلفة[3].

ومن أجل معاينة تصورات هنتنغتون المركزية المضمرة في صِدام الحضارات نستدرك نقطة الخلاف الرئيسية بينه وبين فوكوياما والَتي تتمثل في أن الأول لا يعتقد بأن العالم وبفعل عملية التغريب الجارية، يسير نحو حضارة كونية متناغمة، بل يرى إلى أن الثقافة الغربية لا تخترق سائر أرجاء العالم إلا على مستوى السطح فقط أما العمق فأن هذه الثقافة لا تحقق غير استجابات ضعيفة في هذه المناطق أو تلك من العالم[4].

إن المواجهة تنحصر بين التجانسhomogeneity عندما تحاول القوة المهيمنة التحكم والبناء وتقليل الاختلافات الاجتماعية بما

(1) عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر، مصدر سبق ذكره، ص ص 100 ـ 123.
(2) ديفيد روتكوبف، في مديح الامبريالية، مصدر سبق ذكره، ص 35.
(3) أحمد برقاوي، مصدر سبق ذكره، 257.
(4) ماهر الشريف، مصدر سبق ذكره، ص 153.

يخدم مصالحها. وبين الاختلاط heterogeneity إذ يحافظ تشكيل الناس المتصلب سياسياً بالاختلافات الاجتماعية التي تتباين في مصالحهم أيضاً. فالعلاقة هنا أما مواجهة أو صراع، حيث يقاوم اختلاط القوة المسيطرة المتجانسة دائماً، والتي تسعى بواسطة الهيمنة إلى تركيز موارد القوى في أيدي دول، أو حضارة واحدة وبتواز مع ذلك الأمر احتكار القوة من قبل عدد محدود من الدول الغربية بصورة أساسية[1].

كما أن هنتنغتون في فرضيته صِدام الحضارات على الرغم من أنه الأبعد مسافة عن أطروحة (العولمة) يسلم بأن انتشار السوق الحرة قد نشأت عن مجموعة متجانسة من القيم للنخبة الكونية وهو يسمي هذه الظاهرة بثقافة (دافوس) نسبة إلى المنتدى الاقتصادي العالمي الذي يعقد في سويسرا من كل عام. حيث يقول هنتنغتون أنهم يشتركون بوجه عام في الإيمان بالفردية واقتصادات السوق، وبالديمقراطية السياسية التي هي إعتقادات شائعة أيضاً بين الناس في الحضارة الغربية. ويسيطر أصحاب منتدى دافوس عملياً على كل المؤسسات الدولية والعديد من حكومات العالم والقسم الأكبر من إمكانات العالم الاقتصادية والعسكرية[2].

لذلك يصرح هنتنغتون بوضوح أن عملية التجانس الثقافية تقتصر على مستوى النخبة، وتخفق في الانتشار كنظرة كوزموبوليتانية في صفوف ساكني العالم غير الغربي. ولا يعني ذلك أن العولمة لم تدخل

---

(1) جون فيسك، فهم الثقافة الشعبية، ترجمة: علي عبد الصمد، مجلة فنارات، إتحاد الأدباء والكتاب العراقيين في البصرة، البصرة، عدد فوق الصفر، تموز / أب / 2003. ص 30.
كذلك: أحمد ثابت، نزعات السيطرة وآثرها على موارد الثقافات، مجلة شؤون سياسية، عدد 110، القاهرة، صيف 2002، ص 69.

(2) صموئيل هنتنغتون، (كتاب) صِدام الحضارات، ص 95.

ضمن حسابات هنتنغتون وفي نسيج نظريته بل دخلت ولا شك في صلب تصوراته، لكن أرادها أن تُعّرب من خلال التحديث والتغريب، ذلـك أن اغلب مناطق العالم تتقبل بترحيب تأثيرات التحديث الديناميكية التكنولوجية واختزال العوائق أمام التبادل الاقتصادي، ومع ذلك فأن القيم الغربية المرتبطة بالتحديث كالديمقراطية والحرية الفردية تولد رد فعل معاكس، مما يعزز الوعي بالهويات الحضارية كمقابل للهويات القومية[1]. بحيث يستثمر هنتنغتون فواعل العولمة لأجلِ تقويض بنية الدولة القومية جغرافياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً وامنياً. ومع ذلك يبرز التناقض في أطروحاته عندما يديم في اللحظة نفسها فكرة بقاء الدولة القومية عندما يقول؛ «ستظل الدولة القومية أكثر الوحدات الفاعلة قوة في الشؤون الدولية[2].

وقد أهمل (هنتنغتون) فكرة الدولة القومية لصالح أفكار العولمة والحديث عن عالم تـذوب فيه الـدول القومية مستسلمة لمشاريع الانفتاح على العالم في كل المستويات. وعلى ذلك تتساوق مقولة صِدام الحضارات في مضمونها مع أطروحة العولمة، إذ كلاهما نتاج غربي متزامن. لذلك تُشخِّص مقولة هنتنغتون حقيقة تنوع الثقافات واختلافها، وتُعيِّن موجوداتها، ومن ثم تسعى في وقت لاحق إلى عدم الاعتراف بحدودها. وهذا مرده إلى أن المنافسة الحرة هي أساس في النظرية الرأسمالية.. مما يعني أن حواجز الحدود والثقافات أخذت بالتساقط، ونتائج المنافسة محكومة بقانون البقاء للأقوى. لذا يؤكد هنتنغتون على أن نفوذ الدولة القومية آخذ بالتآكل لا محالة. ويرى إلى أن الحضارة تحل محل الدولة الآن بوصفها الوحدة الأساسية في

---

(1) دانيل دريزنر، يا عولميي العالم اتحدوا، ترجة:عبد السلام رضوان، الثقافة العالمية، عدد 85، الكويت، 1997/ 11، ص 45.

(2) صموئيل هنتنغتون، (كتاب) صِدام الحضارات، ص 60.

السياسة العالمية، لكن في الحقيقة لم تصل الدولة القومية إلى نهاية المطاف وخاتمة التاريخ بعد، بل العالم الآن في بداية مرحلة العولمة وما بعد القومية، وخاصة في عالم الغرب ولم تكن المرحلة القومية إلا مثل غيرها من مراحل التاريخ غير متسامية عليه أو منفكة من قيود الزمان والمكان[1].

لذلك تناسى هنتنغتون حقيقة أن الحضارات لا تسيطر على الدول وأن الدول هي التي تسيطر على الحضارات، وعلى الرغم من حصر هنتنغتون لكل المكونات الثقافية وتفعيل الوحدة الحضارية بديلاً عن الدولة غير أن الحضارة تشيح بنظرها عن روابط الدم عندما يقتضي الأمر ذلك[2]. فكيف يمكن أن يتحرك ذلك الأمر في كيانات مجردة كالحضارة؟ حيث يمكن تصور ذلك إذا ما جرى سحبها على معايير أخرى غير الحضارة.

عندما اندلعت بعض الحروب في أوروبا بين مجموعات دينية مختلفة بعضها بروتستانت وبعضها الآخر كاثوليك كانت لها أسباب أخرى تقف وراءها، أكثر أهمية، منها: نزاعات اقتصادية أو رغبة في الاستحواذ على الأراضي أو على الحكم أو نزاعات شخصية، إلا أنه جرى هذا السلوك الغرائزي عن طريق تأطيره بقداسات تبرر مشروعية تلك الحروب، كأن تتم الفتوحات باسم الله، أو باسم عرق متفوق كـ النازية أو باسم قوة التاريخ والطبقة العاملة كـ الشيوعية، أو من أجل القيم المسيحية الغربية في القرن التاسع عشر[3]. وحتى في إشارة هنتنغتون لحروب المسلمين لم تكن تلك الحروب التي تجري

---

(1) تركي الحمد، صراع الثقافات بين السياسة والتاريخ، مصدر سبق ذكره، ص 31.
(2) فؤاد عجمي، الاستدعاء، مصدر سبق ذكره، ص 53.
(3) غراهام فولر، هل كان صموئيل هنتنغتون محقاً؟ (الموقع على الانترنيت) http:// Mostakbaliat. Com /Link5. Html.

من فلسطين إلى الشيشان فكشمير صراعات دينية في المقام الأول، والذي يدلل على خلاف ما يذهب إليه الغرب، ما يقوم به المسيحيون الفلسطينيون من دور بارز في كفاح شعبهم[1]. إذن في ظل المصالح يقول ديمستينوس: «من المشكوك فيه حتى أن تكون هناك في بعض الأحوال صداقة، وهناك خطر ناجم من أن المرء إذا كان تواقاً لتفادي الحروب فمن المحتمل أن يجد أمامه طاغية أو مستبداً. وراح يصيح تبعاً لذلك؛ «ليس لدينا خيار «لكن لم تبق لنا سوى طريق واحدة هي الأكثر عدالة ولا مفر منها: مقاومة العدوان»[2].

إن العلاقة بين الشمال والجنوب ـ في الأساس ـ لم تكن قائمة على خطاب أو لغة أو هوية، إنها علاقة عدة وعتاد، واستكشاف، وهجرة عمالة، وديون ومخدرات، وهذا التصور يخاطب بوضوح الوقائع الاقتصادية التي يعطيها معظم النقاد ما بعد الكولنياليين، باستمرار بعداً ثقافياً»[3].

يتقصد هنتنغتون أن يوهم العالم بفكرة أن الدول ستحارب من أجل الروابط والولاءات الحضارية، لكن في الواقع إنها تتدافع من أجل اغتنام أكبر الحصص، وتجاهد للتنافس في اقتصاد عالمي، وكيف توفر الوظائف لتفادي الفقر. وأن كثيراً من التوجهات الآن تسير باتجاه تلبية الحاجات المعيشية. لقد ضجر العالم من الطوباوية، حيث يقول فؤاد عجمي: «من الصعب التخيل أن روسيا

---

(1) وحيد عبد المجيد، تضخيم حروب المسلمين يختزل خريطة الصراعات، الحياة اللندنية، في 1/ 12 / 2002.

(2) نقلًا عن: الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سبق ذكره، ص 59.

(3) غياتري سبيفاك، نقد العقل ما بعد الكولنيالي، ترجمة: علي عبد الصمد، آفاق عربية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، عدد9ـ 2002/ 10، ص 89.

التي ضربها التضخم ستتبنى القضية السامية لإقامة بيزنطية ثانية، حاملة راية المشعل الأرثوذكسي السلافي»[1]. لذلك نتفق مع من يذهب إلى أن صِدام الحضارات أقرب إلى أن تكون مغالطة نظرية، فلم يكن التوتر الحاصل بين الحضارات سببه الحضارات ذاتها، إنما المصالح المختلفة، وهـذا ما يدعم فكرة الاقتتال والتناحر داخل الحضارة الواحدة في الغالب[2]. ولا نريد أن نقصر القتال على ما دار في السابق، إنما ما نلاحظه اليوم من صراعات خفية بين أوروبـا الموحدة والولايات المتحدة الأمريكية، خاصة أن أوروبا الموحدة واليابان ما عادتا بحاجة للدعم الدفاعي الأمريكي وأن الـوحـدة الأوروبـيـة هي المعادل الموضوعي للانفراد الأمريكي بالنفوذ على الطرف المقابل، لذلك فـأوروبـا تسعى لأن تتوازى بمكانتها مع مكانة الولايات المتحدة، لأنها مدركة ـ أي أوروبا ـ أن الخطر الإعلامي الثقافي الأمريكي يتهددها في لغتها وسلوك أبنائها وتصوراتهم الجمعية، وهو يوظف أرقـى وسائل العلم والثقافة، ومنها الأقمار الصناعية، التي تعمل على اكتساح مختلف الحقول المعرفية والخصوصيات الثقافية[3]. وهذا ما يجعل الشرخ الحاصل في صلب الحضارة الواحدة واضحاً، مما يبرر لأوروبـا الدفاع عن مصالحها وخصوصياتها الثقافية حتى من أمريكا صنوها في الحضارة الغربية، وجعل ذلك الولايات المتحدة مجبرة على قبول بعض

---

(1) فؤاد عجمي، الااستدعاء، في كتاب (صِدام الحضارات وردود نقدية)، مصدر سبق ذكره، ص 49.

(2) غراهام فولر (الانترنت)، مصدر سبق ذكره.

(3) محمد عابد الجابري، العولمة، الهوية الثقافية عشر أطروحات، في كتاب مجموعة من الباحثين (العرب والعولمة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000، ط3، ص307.

السياسات الأوروبية الاستقلالية مثل توسيع الإتحاد الأوروبي نحو الشرق وإنشاء قوات أوروبية للتدخل السريع في الأزمات، وإصدار العملة الموحدة اليورو، كان ذلك كله من أجل تفادي خلافاتها مع الأوروبيين، أو تعطي انطباعاً لديهم بأنها تمارس عليهم سياسة الهيمنة[1]. فمشكلة أوروبا قائمة مع أميركا سياسياً واقتصادياً وثقافياً حتى لو جمعتها حضارة واحدة، لذلك تسعى أميركا إلى التخفيف من حدة الاستقلالية الأوروبية التي تقودها فرنسا وألمانيا، واستباق تحول الاتحاد السوفيتي إلى قوة منافسة خطرة على المصالح الأمريكية في الأرض العربية من المحيط إلى الخليج، وما في هذه البقعة من ثروات طبيعية، وموقع جغرافي واستراتيجي رمزي بالنسبة للعالم.

وعلى هذا الأساس يرفض المفكر الأرجنتيني بيدرو بيرجر عد الحرب التي شنها حلف الناتو بقيادة الولايات المتحدة على يوغسلافيا نتاجاً عملياً لمقولة صِدام الحضارات ويعرب عن وجود أربعة احتمالات وراء إعلان الولايات المتحدة هذه الحرب التي قد يصح بعضها أو كلها، ليس من جملتها إيقاف معاناة الكوسوفيين، وأن الاحتمالات الأربعة ترى في الحروب (مسرحية) أولها: لتؤكد للعالم وللشعب الأمريكي أن سقوط الاتحاد السوفيتي لا يعني نهاية أميركا كقوة عظمى. وثانيها: يرى كل من الراديكاليين إلى أن من يرفض السياسة الليبرالية الجديدة أو النظام العالمي الجديد سيجبر على ذلك، أو ربما يعاقب، وثالثها: إن أحد هؤلاء الذين يجب أن يفهموا هذه الحقيقة جيداً، هو الاتحاد الأوروبي الذي رأته الكثير من المراجع كمنافس محتمل للقوة الأمريكية، فلم تكن مصادفة أن كانت

(1) نزار الحيالي وسرمد عبد الستار، توظيف النزعة الصليبية في الإستراتيجية الأمريكية المعاصرة، جامعة بغداد، مركز الدراسات الدولية، عدد 2002/ 40، ص9.

الحرب بعد فترة بسيطة من ظهور (اليورو). أما رابعها: هو أن على الفلسطينيين فهم ذلك لأنهم أرادوا في أيار 1999 أن يعلنوا دولتهم المستقلة مخالفة للسياسة الأمريكية في المنطقة، فجاءت الحرب اليوغسلافية تملأ العالم ضجيجاً[1].

في الوقت ذاته يمكن أن تُشاهد إسرائيل بوضوح وهي تجهد لتحقيق حلمها على حساب جميع الدول المجاورة، ومد نفوذها من الفرات إلى النيل بحسب المقولة التاريخية، فضلاً عن رفع الولايات المتحدة شعارات محاربة الإرهـاب، والدفاع عن حقوق الإنسان. إن التدخل الإنساني الذي تزعمه الولايات المتحدة وسيلة لتحقيق المصالح الأمريكية، يظهر إنها تسعى لترويض الشعوب جميعاً، للقبول بالنموذج الأمريكي، ولا يقتصر هذا الأمر على أوروبا أو آسيا أو أفريقيا، بل يشمل أوروبا أيضاً، واتخاذ خيار الحرب وسيلة دائمة لإنقاذ إمبراطوريتهم من الانهيار[2].

والحق أن ما يحصل هو مخالفة للمنطق والتاريخ، أن ينظر إلى مقاومة الشعوب وكفاحها في بلدان آسيا وأفريقيا للتحرر السياسي والاقتصادي، ضد هذه النزعة الإمبريالية، على أنه صراع حضارات أو ثقافات، بقدر ما يتوخى من ورائه ـ بتعبير أحمد برقاوي ـ إخفاء ماهية التناقض الأساسية، تناقض التبعية والاستقلال[3]. على الرغم من أنه يمكن القول؛ إن الطابع الثقافي في السياسة الدولية حقيقة لا يمكن التغاضي عنها، إلا أن المستقبل لن تحدده نزاعات ثقافية مفترضة، إنما ستحدده دوافع ومتطلبات منبثقة عن مصالح الدول الاقتصادية

(1) بيدرو بيرجر: أطروحتا نهاية التاريخ وصِدام الحضارات، مصدر سبق ذكره.
(2) محمود عبد الواحد محمود، (انحطاط أمريكا) رؤية غارودي للقرن الحادي والعشرون، مجلة الحكمة، بغداد، عدد 13، سنة3، 2000، ص 106.
(3) أحمد برقاوي، مصدر سبق ذكره، ص 26.

والسياسية، فالحضارات لا تتحكم بالدول، بل الـدول توجه مسار الحضارات[1]. ومذهبنا في ذلك؛ لم يستغل مفهوم الثقافة كثيراً بوصفه وسيلة من وسائل تبرير الممارسات اللا إنسانية والحرب، ولذلك فأن أي بحث عابر لتاريخ الصراع، يبين تماماً لماذا حدد هنتنغتون في كتابه صِدام الحضارات حدوث صراع عبر خطوط الصدع الثقافية؛ وهي الخطوط التي تندلع عندها الصراعات تحديداً. وهو أمر متبع درجت عليه الأطـراف المتناحرة منذ الأزل، وأن لم يكن الأساس في ذلك، لكن يستثمر بجدارة لأن الاختلافات السياسية كثيراً ما تكرس من خلال ارتباطها بالجذور الغامضة للثقافة[2]. فعندما ترى إلى الولايات المتحدة أن مشروعها العالمي، معرض للخطر وأن مصالحها مهددة من قبل الآخرين، تُماهي الدين في صورة مصالحها من خلال اطروحات وتقارير المثقفين المعنيين بالتنظير للمصالح الأمريكية[3].

وهو ما يدلل على أن الذهنية الغربية تعمل دائماً على إثارة فكرة صِدام الحضارات وليس ما يُطرح سوى توصيفات مجازية للاستهلاك المحلي وللتغطية على بعض الأزمات الداخلية الأمريكية، ولتبرير أهداف سياستها الخارجية[4]. وهذا هو حال الليبرالية منذ أن كانت، وتعني في النهاية: إيديولوجيا تحرير الإيديولوجيا من الإيديولوجيا. ويتضح لدينا هنا مكمن الضعف لـدى شارحيها

(1) ماهر الشريف، مصدر سبق ذكره، ص 157.

(2) ديفيد روتكوبف، مصدر سبق ذكره، ص 27.

(3) محمد حسين فضل الله، العروبة أعطت الإسلام من حيويتها الحركية؛ حوار هاشم قاسم، مجلة المستقبل العربي، عدد 281، تموز 2002، ص17.

(4) عماد الدين خليل، تحديات النظام العالمي الجديد (الأنترنت)
http://www. islamonline.net.
كذلك يُنظَر: تركي الحمد، حين تختلط المفاهيم، قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، عدد 24-25 صيف خريف2003، ص10.

والمعبرين عنها، دولاً كانوا أم أفراداً أم جماعات، عندما يعممون مفاهيمهم وبياناتهم المستحدثة بصورة اطلاقية لا تدع مجالاً للتجسيد المعرفي، بل يجري الحال بما تمليه عليهم ظروفهم ومحيطهم هم دون غيرهم. بحيث يوضح غارودي في كتابه (أميركا طليعة الانحطاط: كيف تجابه القرن الحادي والعشرين) مغالطات الطرح الإيديولوجي الغربي، ومنه ما يطرحه هنتنغتون، فيقول غارودي: أن الحرب القادمة ستكون ليست كما توقعها الأمريكيون حرباً بين الحضارات الكونفشيوسية والإسلام من جهة والغرب من جهة أخرى، إنما هي حرب بين الولايات المتحدة وأوروبا في الدفاع عن الخليج العربي باعتباره النطاق الإمبراطوري، لكونه محاطاً بأغنى مكامن البترول الذي سيظل عدة عقود قادمة عصب الحياة الغربية[1]. وقد بدت هذه الأمور أشبه بمسلَّمة أن تسعى الأمم الصاعدة نحو تحقيق مصالحها ولو عن طريق الحرب والقوة المسلحة، على الرغم من أن هذه الأمم كانت قادرة إلى جانب ذلك أن تنتج أفكاراً ثقافية إنسانية قابلة للانتشار[2].

والذي يؤكد دعوانا هذه؛ نشبت أشد النزاعات ضراوة داخل الحضارات نفسها حملات التطهير التي قام بها ستالين وعمليات الإبادة التي قام بها بول بوت والهولوكوست النازي والحرب العالمية الثانية.[3] فلم تمنع الثقافة الرأسمالية الغربية دولاً مثل بريطانيا وفرنسا

---

(1) محمود عبد الواحد، انحطاط أمريكا رؤية غارودي للقرن الحادي والعشرين، مصدر سبق ذكره، ص 105. ولمزيد من التفاصيل يُنظَر: روجيه غارودي، أمريكا طليعة الانحطاط في العالم، ترجمة: عمرو زهيري، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص ص 39ـ91.

(2) أحمد برقاوي، مصدر سبق ذكره، ص 262.

(3) عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، مصدر سبق ذكره، ص ص 21 ـ 113.

من خوض حرب ضد ألمانيا وإيطاليا، بل أن الاتحاد السوفيتي وقف إلى جانب البريطانيين والفرنسيين في الحرب العالمية الثانية وكانت دولته تقوم على معطيات ثقافية وإيديولوجية واقتصادية مختلفة، وليس بخاف على الجميع أن المصالح وطموحات الهيمنة هي التي كانت تحكم طرفي الحرب الدائرة بين المحور والحلفاء آنذاك[1]. وكذلك الحرب بين الولايات المتحدة واليابان على الرغم من إنها تضمنت صِداماً بين الحضارات، لكن كان لتلك الخلافات دوراً ضئيلاً في تلك الحرب رغم الطابع القومي والثقافي الخاص لكل منهما الذي يصنع بعض أشكال ممارساتها الاقتصادية والاجتماعية وإبداعاتها الثقافية الخاصة. وأيضاً لم يكن هناك صراع حضاري بين أميركا وليبيا أو بين أميركا وإيران أو بينهما وبين أي بلد أخر، إن جوهر الصراع السائد والمتفاقم في عصرنا، صراع مصالح اقتصادية بين البلاد الرأسمالية نفسها بعضها مع بعض، ومن أجل المزيد من التوسع والربح والهيمنة وإدارة أزمة النظام الرأسمالي، هذه الأزمة المتصاعدة اقتصادياً واجتماعياً وقيمياً.

ثالثاً : خطر الإسلام على الغرب

لقد تشكلت الصور غير المرَّحب بها عن الإسلام والمسلمين في الغرب المسيحي بعد ظهور الإسلام عن طريق الفتوحات الإسلامية،

(1) لقد بلغ عدد القتلى والجرحى من فعل الحروب ما بين أعوام 1990 ـ 2000 أرقاماً مهولة، لم يسبق لها مثيل إذ هلك اكثر من ثمانية ملايين من البشر في أتون الحرب العظمى، ومع هذا فأن هذا الرقم يتضاءل عند مقارنته بعدد ضحايا الحرب العالمية الثانية، حيث قُدر عدد القتلى في أوروبا بما يقارب من أربعين مليوناً من الأرواح ما بين أعوام ـ1939 1945. بيتر والدرون، لم يأت البرابرة، مجلة الثقافة العالمية، الكويت، سنة 20 / نيسان 2001، ص 110.

الأمر الذي كرس فكرة الخوف لدى الأوروبيين لتصبح علاقة الشرق بالغرب مطبوعة بطابع الصِدام والصراع الدينيين، وإن كان ذلك الصراع قد حسم لصالح الغرب الذي تمكن في النهاية من إخضاع الشرق سياسياً واقتصاديا واستثمار خيراته، مع ذلك بقي الغرب يدخر تراثاً من العداء مع الشرق المسلم.

إن الإسـلام بوصفه حالة تطبيقية، صبغ العديد من المفاهيم المختلفة حوله. فالإسلام الذي تعرفه أوروبا والولايات المتحدة، الآن، يقول إدوارد سعيد: ينتمي إلى الخطاب الاستشراقي. أي أنه بنية مفبركة، يتم توظيفها لشحذ همم التعادي في هذه البلدان ضد منطقة جغرافية من العالم، تتوفر على قيمة إستراتيجية، لفرادة موقعها، وبسبب وجود النفط فيها، وقربها مما يسمى العالم المسيحي، مما يدفع على الـدوام إلى استثمار تاريخ التنافس الطويل بين هذين العالمين» إن هذه الصورة تختلف جوهرياً عن الإسلام كما تعرفه دولة إسلامية كإندونيسيا، وبين الإسـلام كما تعرفه دولة إسلامية أخرى مثل مصر»[1].

ولكي نعنى بالغايات التي يتطلع إليها الغرب، يمكننا أن نركز على جزئية هامة قالها إدوارد سعيد تتصل بالنفط. إن النفط يدفع بكثير من المحللين الغربيين إلى بناء تصورات تصادمية تتجه بالتمام وبصورة مباشرة إلى جعل الإسـلام ندا لها، لا بوصفه مجرد دين، بل لكونه عنصر تعبئة يمكن أن يوظف ضد الهيمنة التي يمارسها الغرب اقتصادياً وثقافياً على السـواء[2]. ولأهمية النفط وبأجراء مقصود لكسر السياق الاستعماري القديم، دأبت الولايات المتحدة الأمريكية، تبعاً لذلك، على إبعاده عن دائرة المساومة مع الخصوم

(1) إدوارد سعيد، صِدام المفاهيم، مصدر سبق ذكره، ص 61.
(2) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية. مصدر سبق كره، ص 203.

حتى تم تجاهله تماماً في إدارة أزمة الخليج عام 1990 وما لحقها[1]. إذ عُطفت المسألة المصلحية الصريحة، عطفاً كبيراً على الإسلام. بمعنى آخر جرى تأطيرها بإطار ثقافي، وأخذت الولايات المتحدة تكسو سياساتها بهذا الطابع، مكررة بذلك القراءات القديمة التي ترى إلى الإسلام عدو الحضارة، وبالتالي عدو الغرب مستنهضة الذاكرة السحيقة للحروب الصليبية التي ولدت لدى الطرفين عداوة تقليدية بات من المستعصي علاجها أو التعامل معها ببساطة. يقول شاتوبريان الأديب الفرنسي: «لم تدر الحروب الصليبية من أجل إنقاذ كنيسة القيامة وحسب، بل أنها دارت مركزة على من سينتصر في هذه المنازلة، وهل سيكون هذا النصر حليف ذلك المذهب الديني؛ الإسلام، عدو الحضارة والمكرس باستمرار للجهل والطغيان والعبودية، أم إن النصر سيكون حليف دين ساهم في إيقاظ الذات المنزوية، وعبقرية الزمن العتيد الحكيم في نفوس البشر، وعمل على إلغاء العبودية ونشر الحرية التي لا يعرف الشرقيون عنها شيئاً؟»[2]. حتى أن ماركس عندما رأى الغرب قد باغت عالماً منزوياً.. هو الشرق على حين غرة، حذر من التعاون معه «.. فلا ينبغي علينا أن ننسى أن هذه المجتمعات القروية الرعوية مع ما قد تبدو عليه من المسالمة والبعد عن الأذى، كانت دائما وما تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي، وإنها حصرت العقل الإنساني ضمن أضيق نطاق ممكن»[3].

(1) فوزية صابر، محاولات الهيمنة الأمريكية على نفط الخليج العربي (1914 ـ 1990) مجلة الموقف الثقافي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، عدد 18، سنة 3، ت2، ك1، ص18.

(2) نقلًا عن: محمد عابد الجابري، مسألة الهوية (العروبة، الإسلام، الغرب)، مصدر سبق ذكره ص131.

(3) يُنظَر: إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سبق ذكره، ص 170.

إن هذه النظرة القصدية من حيث الفهم والأهـداف والدوافع المرتبطة في مؤسسات الغرب البحثية وتياراتها، تجاه ظاهرة الإسلام السياسي خاصة والعالم الإسلامي عامة، مثلت عقبة مؤثرة في تطوير الفهم الحقيقي والسليم لصانع القرار الغربي تجاه الإسلام وأدت إلى الكثير من القرارات والمواقف السياسية الأوروبية الخاطئة مما أسهم في التصعيد من المواقف السلبية بين كثير من الغربيين والمسلمين.[1] حتى ليبدو أن مقولة صِدام الحضارات نسخة مكررة من نظرية الأعراق التي وقف بإزائها العلم وفندها. إن هنتنغتون يديم ثنائيته؛ (إسلام ـ غرب) أو مجتمع كل من كونفوشيوس وبوذا أو المسيح ومحمد في خانة واحدة، في مواجهة السوبرمان النيتشوي الغربي[2].

إن مثل هذه الحقيقة يمكن أن نلمسها في مقالة (تآكل المصالح القومية الأمريكية) إذ يقول: إن الأمريكيين أنفسهم كشعب مختلف متباين الأصـول والأعـراق، بنوا هويتهم العقائدية منذ البداية على أسـاس تباينها مع (هوية أخـرى) غير مرغوب فيها[3]. كما قالها مؤسسو أميركا من قبل، حيث بشر فرانكلين باسم عصر الأنوار «إنه الرجل الذي يزيح السكان الأصليين ليهيئ المكان المتسع لشعبه الخاص». وقالها جورج واشنطون عندما أعطى الدرس نفسه لـ (هنود الآيركوا) فطلب من قواته أن تدمر مجتمعهم وحضاراتهم[4].

---

(1) سامي الخزندار، المسلمون وأوروبا وأسلوب أفضل للتعايش، مصدر سبق ذكره ص 42

(2) أحمد برقاوي. مصدر سبق ذكره، ص 261.

(3) صموئيل هنتنغتون، تآكل المصالح القومية الأمريكية، مجلة (أم المعارك)، ترجمة سهيل أحمد، نيسان 1998، ص 19.

(4) محمد درويـش علي، عـرض كتاب روجيه غـارودي (أمريكا طليعة الانحطاط)، مجلة الموقف الثقافي، عدد 25، ك2/ شباط 2000، ص 101.

وفي الحقيقة؛ إن رؤية الغرب للعرب والمسلمين منذ قرون عديدة تندرج ضمن رؤية الغرب للأغيار عموماً، عبر تأكيد وحدانية وفرادة الحضارة الغربية ونكران لكل ما قدمته الحضارات الأخرى[1].

لذلك كان من أوجه الحقيقة التي لا مشاحة عنها أن تمانع القوى الغربية صراحة في الوقت الحاضر قبول دولة إسلامية مثل تركيا في الإتحاد الأوروبي، وكذلك وجدت أنه من الصعب عليها أيضاً أن تتصور وجود دولة إسلامية أخرى مثل البوسنة في القارة الأوروبية[2]. حيث يقول أحمد الشيخ مترجم كتاب (الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية) لكلود كاهن: «إننا مندهشون جداً أن نرى عودة أوروبا المسلحة بالعلم والتكنلوجيا إلى مناخ العصور الوسطى، كما أنه من المبالغة القول أن هناك في نهاية القرن العشرين اتجاهات تعمل في الغرب على استعادة منطق العصور الوسطى من خلال تعطيل قابليات العقل أو قصر نشاطه على دول الحضارة الغربية»[3]. ولم يتوقف الأمر عند تجاوز قوانين العقل فحسب، إنما تم اعتماد آلية الكيل بمكيالين في السياسة والحروب كما في الثقافة.

وانطلاقاً من هذه الرؤية بقيت المنطقة العربية، وقتاً طويلاً، في ذهنية (الغربي) منطقة يقطنها (عدو)، بسبب انتساب معظم سكانها للإسلام. لذلك لم يكن هنالك دافع يدعو إنسان القرون الوسطى الأوروبي المسيحي إلى بذل أي جهد لتفهم واستيعاب وعي الآخر،

(1) يُنظَر: أحمد صدقي الدجاني، رؤية الأوروبيين الغربيين لأنفسهم ولنا، مجلة المنار، القاهرة، عدد 314، تموز 1987. ص ص 20-35.

(2) صموئيل هنتنغتون، (كتاب) صِدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، ص 204.

(3) أحمد الشيخ، في مقدمة كتاب كلود كاهن (الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية) سينا للنشر، القاهرة، 1995، ط1، ص 6.

الذي يعد كافراً غير مسيحي. كما أن ذلك المسلم لم يحظ بفرصة أن يكون موضوعاً للبحث الهادئ والمتزن[1].

ومن خلال متابعة فاحصة لخطاب النخبة السياسية في الغرب ينكشف تركيز مقصود ومكثف لتشويه صورة المسلمين، ونقل تصور نمطي مختزل عن الإسلام ينتمي، بالفعل، إلى القرون الوسطى التي تشكلت خلالها رؤية الغرب إلى الشرق عموماً[2].

وهذه النمطية التي تؤشر حالة الخوف في الأوساط الغربية، كانت سائدة أيضاً في تلك العصور ـ كما أسلفنا ـ لكن: هل من المعقول أن يكرس وهم الخوف هذا في ميزان القوى السائد اليوم ؟

إنه ما تؤكد عليه الأحكام والصور المشوهة التي تعود إلى العصور الوسطى عن العرب والمسلمين ورمز الإسلام محمد (ص)، وهو ما يكشف لنا حقيقة ملفتة؛ أن وعي العرب والمسلمين بالغرب وثقافته، أفضل بكثير من وعي الغربيين بثقافات العرب والمسلمين[3]. مع أخذنا بنظر الاعتبار الجانب الإيجابي من عصر الأنوار، حيث دشن هذا العصر مرحلة جديدة من التعرف الموضوعي إلى المنطقة العربية، عندما قطع الغرب علاقته بالإيديولوجيا المسيحية، فتحطم بهذا القطع الحاجب المضلل على رؤية الغرب وتعرفه موضوعياً على المنطقة، فظهر الدفاع المتحمس عن الإسلام لدى ريتشارد سيمون وأوريان ريلاند وفولتير ولايبنتز، حيث بدا الإسلام على أيدي هؤلاء ديناً عقلانياً استطاع أن يتخلص من العيوب التي تشوب المسيحية[4].

---

(1) خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ص 13.

(2) حسن السعيد، صراع الارادات يحرك الأمة باتجاه التغيير، مصدر سبق ذكره، ص 6.

(3) أحمد الشيخ، مصدر سبق ذكره، ص 6.

(4) يُنظَر: أنيس زكريا، أسباب النهضة العربية في القرن الـ 19، دار الفكر، بيروت، 1976، ص 184 وما بعدها.

والحقيقة التي لا غبار عليها تكمن في أن المسلمين اليوم ليسوا في موقع قوة كي يشكلوا تهديداً حضارياً للغرب، وأن الثقافة الإسلامية لم تكن غريبة عن الغرب، خاصة وأن الوجود الإسلامي، استمر في أوروبا طويلاً، وأدى إلى تكامل فريد ومثمر بين أصحاب الديانات الثلاث، وإلى ازدهار لم يسبق له مثيل في العلم والفلسفة[1]، والتجارة أيضاً حيث يقول فؤاد عجمي[2]: أن الطريقة التي يحشد لها هنتنغتون تتعارض مع واقع التجارة بين المسيحية والإسلام عبر البحر المتوسط في القرن السادس عشر. إذ في هذا العصر كان الدين مهيمناً على كل مرافق الحياة خاصةً عقب سقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك، وغرناطة في أيدي الأسبان، ومع ذلك يقول بروديل: «كان الناس يمضون جيئة وذهاباً غير مبالين بالحدود والدول والعقائد. وكانوا أكثر وعياً بضرورات الشحن بالسفن والتجارة ومخاطر الحرب والقرصنة وفرص التواطؤ أو الخيانة التي تتيحها الظروف»[3]. ويتجلى الموقف ذاته في الوقت الحاضر، وإن كان على جانب آخر تتعدد مقاصده إلا أنه لا يمكن حمله على أن يكون موقفاً حضارياً. إذ عزفت العديد من الحكومات التي يسودها المسلمون عن معالجة النزاع البوسني باعتباره حرباً دينية، وقاومت حكومة البوسنة نفسها إغراء تقديم مشكلتها باعتبارها مشكلة عالم الإسلام ضد عالم اليهودية المسيحية[4]. لذلك فأن الثقافات لا يمكن تصورها على أنها

(1) ماهر الشريف، مصدر سبق ذكره، ص 158.
(2) نقلًا عن: فؤاد عجمي، مصدر سبق ذكره، ص 50.
(3) فرناند بروديل، البحر المتوسط، ترجمة: عمر بن سالم، دار تراث المعرفة، تونس، 1990، ص 110.
(4) جين كيركباتريك، حتمية التحديث، في كتاب صِدام الحضارات وردود نقدية، مصدر سبق ذكره، ص 73.

قطع صخرية أحادية منعزلة يقع بعضها فوق البعض الآخر، إن أوروبا وعالم البحر الأبيض المتوسط هما على حد سواء تلاقي الغرب والشرق، واليهودية والمسيحية والإسلام، إلا أن ما يخيف أكثر من ذلك هو صِدام الجهل من الطرفين والأحكام الجاهزة والاستخفاف بالآخر. أيَ أن أنظمة المعركة إلى يسوقها الغرب في الوقت الحاضر تعيد الاطمئنان للصليبية باعتبارها حقيقة، والخير مقابل الشر. والحرية مقابل الخوف.. لذلك نلاحظ أن هنتنغتون أوجد وعياً لدى الغرب بها، عندما نرى أن الخطاب الرسمي يأخذ مفرداته منها وبصورة واضحة في الأيام الأولى من أحداث 11 أيلول. لذلك يحذر جاك شيراك في اليونسكو في 15/ تشرين أول/ 2000 الغرب من أن (صراع الحضارات) سيطبع القرن الواحد والعشرين مثلما شهد القرن التاسع عشر مواجهة بين القوميات والقرن العشرون مواجهة بين الإيديولوجيات، أي أن مقولة صِدام الحضارات وجد من يحملها في تسويق سياسة ما، على الرغم من أن هذا الخطاب الحضاراتي، على حد تعبير إدوارد سعيد «ما يزال دليلاً موجزاً ورديء الأعداد أيضاً»[1].

الغرض منه إعلاء شأن الصِدام وتكريسه في إستراتيجيات المستقبل. كما يتجلى ذلك الوعيَ في تصريح سلفيو برلسكوني[2] الذي قال بعلوية الحضارة المسيحية بالقياس إلى الحضارة الإسلامية «لتوفرها على نظام قيمي يمنح الشعوب ازدهاراً واسع النطاق في البلاد التي تحتضن هذه القيم وتضمن احترام حقوق الإنسان والدين وهذا الاحترام غير موجود في الدول الإسلامية».

(1) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص ص48 ـ 63. كذلك يُنظَر: جون أسبوزيتو، مقابلة أجرتها معه جريدة السفير البيروتية، في 10 حزيران 1998.
(2) نزار إسماعيل الحيالي وسرمد عبد الستار. توظيف النزعة الصليبية في الإستراتيجية الأمريكية المعاصرة، مصدر سبق ذكره، ص 7.

وبذات الطريقة أدلى الرئيس جورج ووكر بوش[1] عقب الحدث نفسه: أن الحضارة المسيحية أجبرت بفعل الآخرين على دخول عهد جديد من الصراع. وناشد صراحةً بعودة مجيدة لحروب صليبية لاهبة على الرغم من أنه تراجع ليؤكد أن الكلمة التي تفوه بها لا تعني الحملات الصليبية القديمة الموجهة ضد الأرض العربية، بل بمعنى (الحملة) بتجريد، الحملة التي تستخدم بذات المعنى في السياق الغربي.

كذلك فأن خطابه (محور الشر) شكل منعطفاً حاسماً في السياسة الخارجية حيث قال: «يجب أن نأخذ المعركة إلى العدو ونعطل خططه، ونواجه أسوأ الأخطار قبل بروزها، ففي العالم الذي دخلناه السبيل الوحيد إلى الأمن هو سبيل الفعل»[2].

ولم يقف الأمر عند حدود النخبة السياسية، ومن يرسم لها خططها وإستراتيجيتها إنما طال حتى الأوساط الفكرية والثقافية، وهذا ما يلمس بوضوح في الرسالة التي وجهها مؤخراً ستون مثقفاً أكاديمياً أمريكياً إلى مسلمي العالم، لتبرير الحرب التي تشنها بلادهم ضد ما يسمى بالإرهاب ملتمسين لها أسباباً أخلاقية زاعمين بأن هذه الحرب ضرورة أخلاقية وعادلة وأن العدو المقصود تحديداً هو (الإسلام الراديكالي) الذي يصفه المفكرون بالحركة السياسية ـ الدينية، وهي التي تهدد العالم اليوم بما فيه العالم الإسلامي حسبما جاء في رسالتهم المفتوحة[3]. لكن يجيب فوكوياما عن

---

(1) محمد عطوان، صِدام الحضارات (تنظيرات بليغة لصِدامات قديمة). مجلة فنارات، اتحاد الأدباء والكتاب العراقيين، عدد (فوق الصفر) تموز/ أب 2003، ص 46.

(2) فرنسيس فوكوياما، انهيار الغرب، ترجمة جواد بشارة، صحبفة لوموند في 16/ 8/ 2002.

(3) حسن السعيد، مصدر سبق ذكره، ص ص 8 ـ 9.

هذه المغالطة، علماً أن مقولته تلتحم مع مقولة هنتنغتون في بناء منظومة فكرية ومعرفية واحدة، فيقول: «ليس من البساطة أن يمثل أسامة بن لادن وتنظيم القاعدة وحركة طالبان والأصولية الإسلامية عموماً تحديات إيديولوجية في وجه الديمقراطية الليبرالية الغربية واعتبار أن هذه التحديات تفوق بحدتها وضراوتها تلك التي كانت تمثلها الشيوعية.. إذ أنه من السهل أن ندرك على المدى الطويل أن (الإسلاموية) لا تشكل بديلاً واقعياً كإيديولوجية حكم بالنسبة إلى مجتمعات العالم الحقيقي. فلا يكفي أنها تفتقر إلى مقومات الجذب الكامنة في نظر غير المسلمين، مثلما هي لا تُشبع طموحات الغالبية الساحقة من المسلمين أنفسهم، وفي البلدان التي اختبرت حديثاً العيش في ظل ثيوقراطية إسلامية فعلية على غرار إيران وأفغانستان فثمة دلائل كثيرة تشير إلى أن نظام الحكم هذا قد بات غير شرعي إلى أقصى الحدود»[1].

بل وجد الثالوث طالبان والظواهري وبن لادن في اللغم الغربي الصنع فرصة كبيرة لـ (تديين) الصراع العالمي عن طريق تعبئة المشاعر الشاردة والمفعمة باللاوعي الاجتماعي والسياسي ليخوضوا معركتهم ضد الحضارة المعادية مستندين كما يقول رفعت السعيد إلى تأجيج المشاعر الدينية باتجاه خاطئ[2]. ولذلك عن أي صِدام يتحدث هنتنغتون وعلى من وضد من يسوق ووكر بوش إستراتيجيته الدافعة باتجاه مزيد من الحرب؟

يقول كيشوري محبوباني إن هنتنغتون قصد ولا شك بتركيزه

(1) فرنسيس فوكوياما، انهيار الغرب، مصدر سبق ذكره.

(2) يُنظَر: رفعت السعيد، المتأسلمون (الإرهاب والفتنة الطائفية)، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق، 1994، ص57. كذلك يُنظَر: رفعت السعيد، الإرهاب (إسلام أم تأسلم)، سينا للنشر، القاهرة، 1995، ص، 151.

على الجانب الحضاري للحضارة الإسلامية، ومدى ما تشكله من نقاط تحفز عالية بالنسبة للمنظومة الغربية بخاصة وأن هناك تأريخاً لا بأس به من التفاعل بين حضارتين كالإسلام والمسيحية[1]. لكن من جهة أخرى يعلق عجمي على سعي هنتنغتون للعثور على تلك الحرب الحضاراتية التي لا تهدأ عبر الحدود الدامية للإسلام، عندما تبنى هنتنغتون تفسير صدام حسين لحرب الخليج، فلقد كانت هذه الحرب بالنسبة له ولصِدام معركة حضارية[2]، غير أن الحكم الذي أسفرت عنه تلك الحرب، كان بخلاف ذلك، لأن الحقائق الموضوعية عدت الرئيس العراقي مستبداً محلياً أقترب من ثروة الخليج. وجاءت قوة كبيرة من بعيد لإنقاذها، قوة أتت من أجل ضمان مصالحها[3] ولأنه خرق قواعد اللعبة الموضوعية، حصل أن تمكنت واشنطن من إنهائه عسكرياً في نيسان 2003. ذلك لأن صِدام عرّض التوازن الإقليمي للخطر وليس الأسلوب الأمريكي في الحياة. وما يدلل على ذلك أنه عندما تحطم حلمه في الهيمنة، يقول عجمي: «فأن ذلك العلماني المتحمس الذي حارب العلماء لجأ إلى لغة آية الله الخميني عن النار والكبريت، واستعاد رموز الحروب وصيحاتها التي أطلقها خصومه الإيرانيون القدامى»[4].

ومع ذلك يغالط هنتنغتون كثيراً بتركيزه على توصيف صدام حسين كأنه الرجل الأوحد في أمة العرب والإسلام، وأن ما ينطق به

---

(1) كيشوري محبوباني، أخطار التفسخ، في كتاب صِدام الحضارات وردود نقدية، مصدر سبق ذكره، ص 60.

(2) نقلًا عن: صموئيل هنتنغتون، كتاب صِدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، ص ص 404 ـ 405.

(3) فؤاد عجمي، الاستدعاء، مصدر سبق ذكره، ص 50.

(4) المصدر نفسه، ص 52.

ـ أي الرئيس العراقي السابق ـ هو قراءة مقبولة وشاملة عن الإسلام والمسلمين، عندما يقول[1]: ـ لم يكن أمام صِدام من بديل أخر ـ بالاستناد إلى تعليق كاتب مصري ـ إلا خيار الإسلام كإيديولوجيا سياسية من أجل حشد الدعم.» ويعلم هنتنغتون أن صِدام أو ميلوسوفيتش إنما أبقي عليهما لإيهام الآخرين بصدقية حضور هؤلاء، وبشرعية سلوكها ـ أي أمريكا ـ بإزاء مثل هذه النماذج، فعندما تتلقى الولايات المتحدة صفعة مهينة من صِدام أو ميلوسوفيتش، فإن دولاً عديدة تعتقد إنهم أخيراً نالوا ما يستحقونه. وهذا التوصيف الذي اعتمده هنتنغتون إنما فيه إيهام ـ كما أسلفنا ـ ويدلل على إدراكه لذرائعية صدام حسين، مثلما هو يدرك تماماً أيضاً ذرائعية بن لادن والظواهري وطالبان عموماً. وبالتالي فمن غير المستحسن أن يستخدم الأمريكيون نفس تلك الذرائعية المكشوفة عندما يقولون: إن العالم بات أكثر خطورة، وأن حيازة زعيم على غرار صدام حسين أسلحة نووية، يعني أن هذه الأسلحة سوف تصبح متوافرة للإرهابيين. وأن هذا الأمر خطير ويهدد الحضارة الغربية ككل، مثلما يبالغون أكثر بقولهم أن وحدة هذا الخطر هي منشأ العقيدة الجديدة القائمة على المكافحة الهجومية واستعداد أمريكا المتزايد لاستخدام السلطة على نحو أحادي الجانب في جميع أنحاء العالم[2].

وهكذا تبرهن لنا تداعيات ما بعد الحادي عشر من أيلول 2001 بداية ملامح تصدع النظام الديمقراطي الغربي، وهي الحصيلة المتحققة من ممارسته الإزاحة والإقصاء للحضارات الأخرى والحضارة الإسلامية بصفة خاصة. فمن السخرية الحكم بتزايد خوف الغرب من الإسلام في الوقت الذي يبدو فيه الغرب متمكناً تماماً

(1) صموئيل هنتنغتون، كتاب صِدام الحضارات، ص 403.

(2) فرتسيس فوكوياما، انهيار الغرب، مصدر سبق ذكره.

من رسم خريطة العالم الإسلامي وقادرا على تحديد مناطق حركة الإسلام السياسي. من خلال إستراتيجية ما تزال تعمل بمضمون تعبوي تقليدي. مما يؤكد لنا على أن الغرب يفترض مظهراً خارجياً لعناصر الصِدام ومن ثم يسعى إلى تعميق مفاهيمه الجديدة التي تبرر له سلوكه المستحدث في المجابهة.

لقد عمل هنتنغتون على أن يوجد صياغات جديدة، اقتصادية وجيوبوليتكية مهمتها ردم هوة التناقضات الداخلية للمنظومة الرأسمالية بالعمل على تكييف قوانينها وفرزها وضغط إنزياحاتها، وابتكار وسائل احتوائها، لأن الرأسمالية، طبقاً لقوانين الجدلية، في صراع دائم. وهذا التضاد يولد الأزمة للرأسمالية وبحسب ما يعتقده وجيه كوثراني في معرض رده على مقال هنتنغتون « إن ما يحصل الآن في الغرب ما هو إلا ترتيب وإدارة أزمات « كجزء من إستراتيجية التوازن الجديدة أقرب منه إلى ما يمكن أن يسمى (صِدام حضارات)، ومعروفة لدى الجميع قدرة الرأسمالية على معالجة أزماتها عبر التاريخ.

والـذي يجري الآن أقـرب ما يكون إلـى تحصيل خلاصات مختبرية أكاديمية، وضعت لتعالج الأزمات بذهنية راكزة، قادرة على سبر جانب عميق وحساس من كينونة الفرد الغربي، بل المجتمع الغربي كله، وهذه المرة أريد له أن يكون من خلال الوخز الديني المسيحاني المتصل تاريخياً ببناء الحضارة الغربية. إنه معنى مندثر في أعماق الفرد والمجتمع الغربي معاً، مما حدا لاستنهاضه على وفق مستجدات المرحلة الراهنة من مراحل البراغماتيا الغربية وهي تواجه مسميات من قبيل (الإسلام الأصولي) أو ما يحايثه بالمعنى.

الخاتمة

الواقع مهما حاولنا توحيد مصطلحات الحضارة والثقافة والمدنية فأنه لا يوجد إجماع يؤيد مثل هذا التوحيد، ومن ثم فإن جميع المصطلحات الرئيسة ترد في الغالب كمترادفات في الدراسات التاريخية. والسبب هو في اعتماد الخطاب الكولنيالي الغربي على المنظور المادي في تعريف الحضارة، فتداخلت في معناها مع المدنية، وعّدت أن النموذج الأفضل هو الذي يقوم على حضارة التصنيع (مدنية الثورة الصناعية)، فبات من غير المجدي معه التفريق بين كلا الاصطلاحين، أي الحضارة والمدنية، ما دام قد تم اعتماد المعيار التاريخي في هذا التحديد. وكان القصد وراء ذلك كله جعل الثقافة وما يحايثها موصولة بالمجتمعات البدائية التي لم تبلغ طور المدنية أو التمدين بعد، أو أنها تأبى الوصول إلى ذلك المستوى لأنها بطبيعتها مجتمعات مغلقة على ذاتها، ومحكومة بنسق متطابق من القيم الثابتة ومتمترسة في قالب العشيرة والمذهب والعرق، ولم تحظ بتصورات كونية شاملة عن نفسها وعن الآخر.

على هذا بدت المغالطة لدى الغرب واضحة، وغير مفضية إلى معرفة أو خلاص موضوعي، سوى أنها تبرر سلوكاً واحداً حسب: التمركز المتعالي على بعده التاريخي الذي يختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تقفز على (زمكانية) الواقع إلى نوع من الأمثلة Iidealization، إذ تنكّر الغرب إلى ذلك المتراكم الثقافي والمعرفي الذي أنتجته البشرية عبر التاريخ، وأفاد من معطياته

على الدوام، ليحيله إلى قوام متناسق من القيم والتصورات المتشددة التي تجعل من الذات الغربية ومستحصلاتها الثقافية الذات الأفضل. إن هذا الإجراء أصبح يفرغ الحضارة من محتواها الحقيقي. وهو ما تؤكد عليه، الدراسات الأنثروبولوجية التي ترى إلى أن الحضارة تمثل مراحل ثقافية أدنى وأسبق حتى من الزراعة، وليس الصناعة وحسب.

على هذا الأساس فأن الحضارة بدأت مع الإنسان الأول عندما قرن علاقته مع الطبيعة، فطَوَّر إنتاجاً زراعياً وصناعياً، وأدوات إنتاج. وعندما قرن علاقته مع صنوه الإنسان أنتج أفكاراً وقيَمَ ومذاهبَ ونظمَ وعلاقات إنتاج. وهو ما يدفع بعض الأنثروبولوجيين إلى استخدام كلمة «الثقافة» بدلاً عن ذلك، حتى حينما يجري الكلام عن المجتمعات الأكثر تطوراً. فالثقافة تعني؛ أسلوب الحياة السائد. وأن مسألة الخلط المتعمد بدأت مع تايلور عندما حاول إيجاد رابطة بين الثقافة والحضارة في تعريفه أنف الذكر. ولا يزال هو التعريف المتبع حتى يومنا هذا، إذ بات من المتعذر معه إعطاء تفسير جلي ومحدد حول مفهوم الحضارة. وأصبح من اللزوم التمييز بين الثقافة والحضارة، وأن تُعلَّم الحدود الفاصلة بينهما، فقد يحسب البعض أن هذا التمييز محكوم بالأطر النظرية وحسب، ولا وجود لأساس واقعي يمكن أن يُفّعِل ويؤكد حقيقة تغايرهما.

لكن مع ذلك تبين كلمتا حضارة وثقافة وجود فارق بينهما، وأنهما ليستا شيئاً واحداً. ولأن جرى تثبيت بديهية وجود ثقافات (ماضوية) منغلقة، فأن الخطاب المركزي الغربي تجاهل عمداً المحركات الداخلية التي تشكل الثقافة، وتضبط علاقتها بغيرها من المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية. ما يبرر هنا ديمومة مفهوم الصراع بين الحضارات، على خلاف ما يمكن أن تحققه تلك العلاقة

من حوار. أي الحوار الذي يمكن أن يكون مشروعاً ناقصاً ما لم يُسنَد بمحرضات موضوعية لدراسة عوامل اندلاع الحروب وتعيين فواعل الصراعات ومسبباتها عندما يتم تناول (الواقع الاستلابي) للثقافات، وممارسات التزييف الذي تخضع له هذه الثقافات، وهو واقع مرفوض في الوعي البشري، رافق الحياة الإنسانية وسيظل يرافقها، وأسبابه متعددة ومحددة، لا تتخذ نمطاً معينا من المواجهة، بل أنماطاً متعددة متداخلة ومتفاعلة تتناول معظم مظاهر الحياة وأساليبها المادية والمعنوية.

لذلك ليس الصراع هو الواقع المتعين رغم أنه هو السائد بكثرة، فهناك عوالم أخرى ومستويات واقعية معاشة لا ترتبط بالنفعية البراغماتية، والحوار واحد من هذه المستويات عندما يتناول هو الآخر عالماً غير متعين وهو العالم المتخيل والمتعالي، إنه العالم الذي تصبو إليه الهويات الثقافية في نهاياتها عبر عمليات تواصلية متكافئة ومتساوية، أو حتى إن لم تكن متكافئة، فأحياناً يؤدي اللاتكافؤ إلى خلق التوازن، وتحقيق التكامل. والوصول إلى هذه النقطة، يعني الوصول إلى نهاية السعي البشري، والدعوة إلي المعرفة الصحيحة للإنسان.

ومن خلال طرح هنتنغتون تبيّن لنا إنه يتوجه من منطلق الكيفية التي تهيئ له إمكانية إدارة الصراع، ولم يعن أبداً بالحلول والنتائج والمناطات التوفيقية التي تذلل له الإحساس بهذا التوجه ـ إنه أحد خبراء إدارة الأزمات ـ وما يدلل على ذلك أنه لا يبحث في مصادر أولية، كدارس للحضارات، وخصوصاً في ما يؤكد مسألة إدارة الصراع وما يغذيها، في محاولة منه لرسم مخطط بحثي يتمكن من خلاله استشفاف الفهم النظري أو العيني للمهيمنات التي تضبط سير

الثقافات المختلفة وما يطرأ عليها من تحولات. وهو ما بدا لنا واضحاً أثناء البحث في مرجعيات وأنساب هذا الخطاب، وهو الهدف المأمول في فضح الوحدات الأولية المؤسسة لبنيته.

وعلى هذا فأن هنتنغتون أخفق في تصنيفه للحضارات، أو إنه تقصد تبيان هذا الخلل، وهو يخلط المعيارية التي في ضوءها تعنون الحضارات، التي كان ينبغي أن تقرأ بمعيار تقييمي واحد، ولذلك قدم لنا حضارات قائمة على أساس الدين، وأخرى على أساس الدين والعرق في الوقت ذاته، وأخرى سميت على أساس البلد. وأخرى على أساس قارة. أو على أساس ثقافة. أو على أساس جغرافي. ولو افترضنا أن هنتنغتون تقصد العمل على وفق هذا التصنيف، فذلك لأنه أراد الإبقاء على أن يكون فهم الحضارة قائماً على أساس ما وصلت إليه من مدنية فحسب، وحيث أن المدنية باتت ريادة غربية، ولكونها تملك المقدرة على السريان في أي اتجاه، وكما يزعم الغرب إنها تحمل معها ملامح الغرب الثقافية، فأن الغرب يرى إلى أن ممانعات شديدة تنبعث من لدن الثقافات غير الغربية التي تكمن في بطون ما أسماها هنتنغتون الحضارات، وهو إذ يؤكد على هذا التصنيف، فأنه لا ريب قد فعل ذلك بقصد تشغيل ثنائية الغربنة والتحديث، التي يؤسس عليها منطلقه في الصِدام. ومثال على ما بنى عليه، إنه دمج المسيحية باليهودية، وعمل على صهرها في قالب الحضارة الغربية، ليقول: إسرائيل التي صنعها الغرب، متغافلاً المعيار الديني المسيحي، دونما بذل أدنى عناية تاريخية بمصدرية ما يدعيه، خصوصاً إذا ما تأملنا القصدية في مسألة إبعاد المسيحية الأرثوذكسية الأوروبية أو المسيحية المستحدثة والممتدة جذورها في تضاعيف أفريقيا وأميركا اللاتينية. فالأمر عند هنتنغتون سيان: تكييف الدين وزحزحته، حتى ولو كان ذلك الدين، الدين المسيحي نفسه، بغية تقديمه في قراءة

جديدة، مغايرة عن سابقاتها، ومالكة لأجهزة تسويغ أيديولوجيتها. فكما هو معلوم اعتبر الغرب الرأسماليةَ مرحلة متقدمة من مراحل الفهم البشري للدين، أي ضرب من ضروب الحلولة، وهو ما يدفع بدوره إلى فهم جديد للمعادلة الأيديولوجية المعاصرة: إن الحضارة الغربية وحدها وريثة التراث المسيحي، وهي وحدها أيضاً القادرة على تقديمه بصورة معاصرة.

وليس من السهل تجريد المسألة من الاستخدام القديم المتأصل بأسطورة الطبائع الثابتة. أي الغرب الذي لا تحيد بوصلته عن تأشير الشرق بوصفه شرقاً والغرب بوصفه غرباً، والشرق هنا لم يعد وصفاً للمعسكر الشيوعي وأتباعه من الأنظمة الأوروبية التي كانت أعضاء في حلف وارشو، بل تحول إلى وصف للعالم الإسلامي، وتم استعادة سمات العداء العائدة للقرون الوسطى بين الغرب المسيحي والعالم الإسلامي. في محاولة تزييف واقع الإنسان، بغية تكريس فكرة التمحور حول الذات، والإعلاء من شأنها وتأكيد سموها ورفعتها. وهو أمر بغيظ وخطر وخاطئ أيضاً عندما تنهض حقيقة أخرى ترى إلى أن الثقافة الغربية والأمريكية خصوصاً، مزيج من المؤثرات والمناهج من مختلف أنحاء العالم وهي ليست ثقافة عالمية، بل إن أهم ما يمكن أن يسهم في تشكيل ملامحها: الثقافات القومية. وهو واقع موضوعي لا يعتريه الشك. ويستدرك هنتنغتون هذا اللبس ليؤكد إن الحضارات لا يمكن أن تسيطر على الدول، وأن الدول هي التي تسيطر على الحضارات. وعالج هذا الأمر من خلال توفيقيته غير المبررة منهجياً، حينما قال «ستظل الدولة القومية أكثر الوحدات الفاعلة قوة في الشؤون الدولية». ونعلم أن هنتنغتون ترك الدولة في بداية الأمر تعوم في فضاء الحضارة، وهو إنما قصد في حقيقة الأمر أن يكون عوماً خفياً في مدار العولمة، تستسلم فيه

الدولة لصالح مشاريع الانفتاح على العالم في كل المستويات. وعليه فأن أطروحة (صِدام الحضارات) لا تجابه في مضمونها أطروحة العولمة كما فهم بنحو الخطأ. وهنا تكمن نقطة التلاقي مع أطروحة (نهاية التاريخ) ذات الصورة المجازية العضوية لإدراك العالم، فكلاهما منتج غربي متزامن، ومن الاستحالة بمكان تصور التقاطع أو الاختلاف بينهما.

المراجع والمصادر

أولاً: المصادر العربية:

1 ـ إبراهيم أبو خزام، الغرب وتوازن القوى في القرن الحادي والعشرين، مكتبة طرابلس العلمية، طرابلس، 1995.

2 ـ ابن خلدون، تاريخ العلامة بن خلدون، مجلد 1، ط 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1961.

3 ـ ابن منظور، لسان العرب، المحيط، قدمه: عبد الله العلايلي، دار لسان العرب، بيروت، مج 10، سنة الطبع بلا.

4 ـ إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1999.

5 ـ أحمد أبو زايد، إدوارد تايلور (مجموعة نوابغ الفكر الغربي)، دار المعارف، القاهرة، 1958.

6 ـ أحمد حمدي محمود، الحضارة، دار المعارف، القاهرة، سنة بلا.

7 ـ إدوارد سعيد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981.

8 ـ ارنست كاسيير، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة: إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961.

9 ـ أرنولد توينبي، الحضارة في الميزان، ترجمة: أمين محمود الشريف، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت.

10 ـ أرنولد توينبي، بحث في التاريخ، ترجمة: طه باقر، ج1، ناشر بلا، بغداد، 1955.

11 ـ ارنولد توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة: نقولا زيادة، ج1، الأهلية للنشر، القاهرة، 1981.

12 ـ أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ج1، ترجمة: فؤاد محمد شبل، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة.

13 ـ إسماعيل صبري مقلد، الإستراتيجية والسياسية الدولية، المفاهيم والحقائق، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1979.

14 ـ أسوالد شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964.

15 ـ إقبال بركة، الإسلام وتحديات العصر، دار قباء، القاهرة، 1999.

16 ـ إمحمد حسين نصر، مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيغل، الدار الجماهيرية، طرابلس، 1993.

17 ـ أنيس زكريا، أسباب النهضة العربية في القرن الـ 19، دار الفكر، بيروت، 1976.

18 ـ باسم علي خريسان، العولمة والتحدي الثقافي، دار الفكر العربي، بيروت، 2001.

19 ـ البرت شفايتزر، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط 3، دار الأندلس، بيروت، 1983.

20 ـ برنارد لويس وإدوارد سعيد، الإسلام الأصولي في وسائل الأعلام الغربية، دار الجيل، بيروت، 1992.

21 ـ برهان غليون، اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية)، دار التنوير، بيروت، 1985.

22 ـ بوتول جاستون، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة: محمد عاطف، عباس الشربيني، الدار القومية للطباعة والنشر، مكان الطبع بلا، 1964.

23 ـ بول كيندي، نشوء وسقوط القوى العظمى، ترجمة: مالك البديري، الأهلية للنشر، عمان، ط2، 1998.

24 ـ ت. س. إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة: شكري محمد عياد، مطبعة مصر، القاهرة، د.ت.

25 ـ تزفيتيان تودوروف، فتح أمريكا (مسألة الآخر)، ترجمة: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، 1991.

26 ـ ج هرشلوفيتز، أساس الأنثروبولوجيا الثقافية، ترجمة: رباح النفاخ، دار الثقافة، دمشق، 1967.

27 ـ جاك بورنيه، الحوار العربي الأوروبي، مركز البحوث والمعلومات، بغداد، مج1، د. تاريخ.

28 ـ جاك دريدا، أطياف ماركس، ترجمة: منذر عياشي، دار الحاسوب للطباعة، حلب، 2000.

29 ـ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ج 1، ت بلا.

30 ـ جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الإسلامي، دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد، 1993.

31 ـ جورج حنا، الحقيقة الحضارية، دار العلم للملايين، بيروت، 1958.

32 ـ جون نيف، الأسس الثقافية للحضارة الصناعية، ترجمة: محمود زايد، دار الثقافة، بيروت، 1992.

33 ـ جيمس دورتي وروبرت بالتغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، ترجمة: وليد عبد الحي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 1985.

34 ـ حامد ربيع، الحوار العربي الأوروبي، ومنطوق التعامل الدولي الإقليمي، معهد البحوث والدراسات العربية، مؤسسة الخليج للطباعة والنشر، بغداد، 1983.

35 ـ حامد ربيع، المضمون السياسي للحوار العربي ـ الأوروبي، معهد البحوث والدراسات، القاهرة، 1979.

36 ـ حامد ربيع، تأملات في الصراع العربي ـ الإسرائيلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1976.

37 ـ حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج3، دار الأندلس بيروت، ط7، 1965.

38 ـ حسين مؤنس، الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 1، 1978.

39 ـ خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ت بلا.

40 ـ داريوش شايغان، أوهام الهوية، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الساقي، لندن، 1993.

41 ـ رالف لنتون، الأصول الحضارية للشخصية، ترجمة: عبد الحميد اللبان، دار الطليعة، بيروت، 1964.

42 ـ رالف لنتون، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الجديد، ترجمة: عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت.

43 ـ رفعت السعيد، الإرهاب (إسلام أم تأسلم)، سينا للنشر، القاهرة، 1995.

44 ـ رفعت السعيد، المتأسلمون (الإرهاب والفتنة الطائفية)، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق، 1994.

45 ـ روجيه غارودي، أمريكا طليعة الانحطاط في العالم، ترجمة: عمرو زهيري، دار الشروق، القاهرة، 1999.

46 ـ روزنتال ويودين، الموسوعة السوفيتية (وضع لجنة من العلماء السوفيت)، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1980.

47 ـ ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي، ترجمة: عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، 1986.

48 ـ زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الحضاري، دار نشر الثقافة، القاهرة، 1972.

49 ـ سلامة موسى، الثقافة والحضارة، دار الهلال، القاهرة، 1927.

50 ـ سمير صارم، أوروبا والعرب من الحوار إلى الشراكة، دار الفكر، دمشق، 2000.

51 ـ شحاذة الناطور وآخرون، مدخل إلى تاريخ الحضارة، منشورات الكندي، إربد، 1989.

52 ـ شوقي جلال، العقل الأمريكي يفكر (من الحرية إلى مسخ الكائنات)، ط2، مؤسسة الانتشار العربي، سينا للنشر، القاهرة، 1997.

53 ـ صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط3، 1997.

54 ـ صموئيل هنتنغتون، الإسلام والغرب، آفاق الصِدام. ترجمة: مجدي شرشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1995.

55 ـ صموئيل هنتنغتون، صِدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي)، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوة، دار سطور، القاهرة، ط2، 1998.

56 ـ الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1978

57 ـ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر، الدار البيضاء، 1987.

58 ـ عبد العزيز حموده، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، (222)، 1998.

59 ـ عبد القادر محمد فهمي، الصراع الدولي وانعكاساته على الصراعات الإقليمية، بيت الحكمة، الموصل، 1990.

60 ـ عبد الكريم غلاب، أزمة المفاهيم وانحراف التفكير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

61 ـ عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990.

62 ـ عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1985.

63 ـ عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974.

64 ـ عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2001.

65 ـ عزيز السيد جاسم، تأملات في الحضارة والاغتراب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986.

66 ـ عزيز السيد جاسم، موضوعات عن الثقافة والثورة، دار الطليعة، بيروت، 1972.

67 ـ علي أحمد السالوس وآخرون، دراسات في الثقافة الإسلامية، ط 3، مكتبة الفلاح، الكويت، 1982.

68 ـ فاضل زكي، الدبلوماسية في النظرية والتطبيق، ط 3، مطبعة شفيق، بغداد، 1973.

69 ـ فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993.

70 ـ فردريك جيمسون، العولمة والإستراتيجية السياسية، ترجمة:

شوقي جلال، الثقافة العالمية، عدد 104، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، كانون الثاني / 2001.

71 ـ فرناند بروديل، البحر المتوسط، ترجمة: عمر بن سالم، دار تراث المعرفة، تونس، 1990.

72 ـ فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ ودراسات أخرى، ترجمة: يوسف جهماني، دار الحضارة العربية، 1993.

73 ـ فؤاد رسلان، نظرية الصراع الدولي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986.

74 ـ كارل دويتش، تحليل العلاقات الدولية، ترجمة: محمود نافع، مكتبة الانكلو ـ مصرية، القاهرة، 1982.

75 ـ كارل ماركس وفردريك أنجلس، البيان الشيوعي، ترجمة: ونشر دار التقدم، موسكو، د. ت..

76 ـ كاظم هاشم نعمة، الوجيز في العلاقات الدولية، شركة أياد للطباعة، بغداد، 1987.

77 ـ كافين رايلي، الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة: عبد الوهاب المسيري، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 1985.

78 ـ كلود كاهن (الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية) سينا للنشر، القاهرة، 1995.

79 ـ كيللي وكوفالزون، المادية التاريخية، ترجمة: أحمد داود، دار الجماهير، دمشق، 1970.

80 ـ ماكيفر وبيدج، المجتمع، ج3، مؤسسة فرانكلين، القاهرة/ نيويورك، 1971.

81 ـ مجموعة باحثين، العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، تحرير (عبد الباسط عبد المعطي)، مكتب مدبولي، القاهرة، 1999.

82 ـ مجموعة باحثين، دراسة حول المتغيرات في المعسكر الاشتراكي، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، بغداد، 1991.

83 ـ مجموعة باحثين، صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ تحرير (فخري لبيب)، منظمة تضامن الشعوب الأفريقية والآسيوية، القاهرة، 1997.

84 ـ مجموعة من الباحثين (العرب والعولمة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2000..

85 ـ مجموعة من الباحثين (صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

86 ـ مجيد محمدي، حوار الحضارات، (تعديل نموذج العلاقات بين الحكومات والشعوب)، مختارات إيرانية، عدد 21، القاهرة، نيسان 2002.

87 ـ محمد باقر الصدر، منابع القدرة في الدولة الإسلامية، مطبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، د.ت.

88 ـ محمد جواد رضا، العرب والتربية والحضارة، ط 3، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1987.

89 ـ محمد خاتمي، حوار الحضارات، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2002.

90 ـ محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط4، مركز دراسات لوحدة العربية، بيروت، 2000.

91 ـ محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1971.

92 ـ محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

93ـ محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي (مراجعة نقدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 2000.

94ـ محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

95ـ محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997.

96ـ معن خليل عمر، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر (دراسة تحليلية ونقدية)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982.

97ـ موجمان، نقد الفكر البرجوازي المعاصر، ترجمة: يوسف عبد المسيح، الموسوعة الصغيرة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، عدد32، 1978.

98ـ ميخائيل غورباتشوف، البيروسترويكا، ترجمة: عباس خلف، شركة المعرفة، بغداد، 1990.

99ـ نـزار الحيالي وسرمد عبد الستار، توظيف النزعة الصليبية في الإستراتيجية الأمريكية المعاصرة، جامعة بغداد، مركز الدراسات الدولية، عدد 40/ 2002.

100ـ نصر محمد عارف، الحضارة والثقافة والمدنية، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، 1994.

101ـ نصر محمد عبد، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، 1973.

102ـ نيقولا ميكيافيلي، المطارحات، ترجمة: خيري حماد، ط 3، دار الافاق الجديدة، بيروت، 1982.

103ـ نيكولاس بولنتزاس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ترجمة: عادل غنيم، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1986.

104 ـ هانز جي مورجانثو، السياسة بين الأمم، ج1، تعريب وتعليق: خيري حماد، مكان الطبع بلا، سنة النشر بلا.

105 ـ هشام جعيط، أوروبا والإسلام صِدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2001.

106 ـ هنري كيسنجر، مذكرات في البيت الأبيض، ترجمة: خليل فريحات، ط 2، دار طلاس للترجمة والنشر، 1993.

107 ـ هيفاء أحمد، الحوار العربي الأوروبي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1982.

108 ـ وحيد عبد المجيد، تضخيم حروب المسلمين يختزل خريطة الصراعات، الحياة اللندنية، في 12/ 1 / 2002.

109 ـ يوسف كمال، مستقبل الحضارة، ط 2، دار الوفاء، المنصورة، 1987.

ثانياً: المصادر الأجنبية:

1 - Barry Buzan, “New world Reel politics New patterns of Global Security in the twenty first century, international affairs , vol.67

2 - Bernard Lewis ,The Roots of Muslim rage , Atlantic Monthly , No 266 September ,1995.

3 - Nicholas Dirks, Colonialism and Culture (ann arbor ,university of Michigan press.1992).

4 - Elton Atwatar, world tension: conflict and accommodation, Meredith Publishing Company, 1967.

5 - Francis Fukuyama, The end of history and the hast man ,New York, Free press ,1992.

6 - Joseph Frankel, International Politics: Conflict and Harmony, Penguin Press and Pelican Book, London, 1973.

7 - Patrick Hanks (Editor) Encyclopedia world Dictionary , Beirut Color Press ,1964.

8 - Samuel. P. Huntington, The West Unique , Not Universal , Foreign affairs , vol. 75 , no 6 , 1996.

9 - Jean J.K.Patrick, The Modernizing Imperative, Tradition and Change, Foreign affairs. USA. Vol. 72 , No.4 , Oct.1993.

10 - Karim Alykassam, the clash of civilizations, the selling of fear, Islam and America, vol.3, No 4,winter 1997.

11 - Kenneth E. Building, Conflict and Defense, A general theory, London, 1962.

12 - Kenneth N. wattz, the state and war, N.Y, Columbia University press, 1969.

13 - Lewis A. Coser. Masters of Sociological thought, Harcourt Brace J avanovich, inc N. Y, 1971.

14 - Even Luard, Conflict and peace in modern international System, N.Y;Little Brown Company, 1978.

15 - Samueal Huntington, The West Unique, Forein Affairs, Vol.78 – No.2, March/April 1999.

16 - Steven L. Spegiel & Kenneth N. waltz, Conflict in World Politics, N.J.wintrop,publisher , Inc , 1971.

ثالثاً: البحوث والدراسات

1 ـ أحمد أبو زايد، الحضارة بين علماء الأنثروبولوجيا والاركيولوجيا، مجلة عالم الفكر، عدد 3، الكويت، مجلد 15، تشرين الأول ـ تشرين الثاني ـ كانون الأول 1984.

2 ـ أحمد ثابت، نزعات السيطرة وآثرها على موارد الثقافات، مجلة شؤون سياسية، عدد 110، القاهرة، صيف 2002.

3 ـ أحمد صدقي الدجاني، رؤية الأوروبيين الغربيين لأنفسهم ولنا، مجلة المنار، القاهرة، عدد 314، تموز 1987.

4 ـ إدوارد سعيد، تصادم الجهل، ترجمة: عقيل كاظم، مجلة الرافد، الشارقة، عدد 59، تموز 2002.

5 ـ إدوارد سعيد، صِدام المفاهيم، ترجمة منى أنيس، مجلة الكرمل، عدد 53، خريف.

6 ـ أمين هويدي، ادارة الازمات الاقليمية، مجلة العربي، عدد328، الكويت، آذار 1986.
7 ـ بدر عبد الملك، عالم ما بعد 11 أيلول (المخاطر والتحديات)، مجلة النهج، عدد 67، دمشق، صيف 2002.
8 ـ برهان غليون، تحرير التاريخ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 37، ك1/ 1985 ك2/ 1986.
9 ـ بيتر والدرون، لم يأت البرابرة، مجلة الثقافة العالمية، الكويت، سنة 20 / نيسان 2001.
10 ـ تركي الحمد، حين تختلط المفاهيم، قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، عدد 24ـ25 صيف ـ خريف2003.
11 ـ تركي الحمد، صراع الثقافات بين السياسة والتاريخ، مجلة النهج، دمشق، السنة18، عدد31، صيف 2002.
12 ـ تهامي العبدولي، حوار قديم بين الثقافة العربية واليابانية، مجلة النهج، دمشق، عدد69 شتاء 2003.
13 ـ جون فيسك، فهم الثقافة الشعبية، ترجمة: علي عبد الصمد، مجلة فنارات، إتحاد الأدباء والكتاب العراقيين في البصرة، البصرة، عدد فوق الصفر، تموز / أب / 2003.
14 ـ حسن الحاج على أحمد، حرب أفغانستان، التحول من الجيوستراتيجي إلى الجيوثقافي، المستقبل العربي، عدد27، 6/ 2/ 2002.
15 ـ حسن السعيد، صراع الإرادات يحرك الأمة باتجاه التغيير، مجلة التوحيد، عدد 108، قم، صيف 2002.
16 ـ داريوش شايغان، الهوية المركبة (هوية بأربعين بعداً)، ترجمة حيدر نجف، قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، عدد 20ـ21 / 2002.

17 ـ دانيل دريزنر، يا عولميي العالم اتحدوا، ترجة:عبد السلام رضوان، مجلة الثقافة العالمية، عدد 85، الكويت، 11/ 1997.
18 ـ ديفيد روتكوبف، في مديح الإمبريالية الثقافية، ترجمة: أحمد خضير، مجلة الثقافة العالمية، عدد 85، الكويت، 11/ 1997.
19 ـ رضوان زيادة، صِدام الحضارات، هاجس الصراع وخطاب النفي، شؤون الأوسط، عدد 104، بيروت، خريف 2001.
20 ـ سامر عكاش، لعبة الوجود ومواقع الأشياء، مجلة المستقبل العربي، عدد 236، بيروت، 1998.
21 ـ سامي الخزندار، المسلمون والأوروبيون (نحو أسلوب أفضل للتعايش)، دراسات إستراتيجية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، عدد 9، ط 1، 1997.
22 ـ الصادق بلعيد، عشر سنوات من الحوار العربي ـ الأوروبي، شؤون عربية، عدد 37، القاهرة، آذار 1984.
23 ـ صلاح قنصوة، الغزو الثقافي وحوار الحضارات، مجلة المنار، القاهرة، عدد 31، تموز، 1987..
24 ـ صموئيل هنتنغتون، حروب المسلمين بدلاً من الحرب الباردة، مجلة الحكمة، بغداد، عدد 26، أيار 2002.
25 ـ صموئيل هنتنغتون، تآكل المصالح القومية الأمريكية، مجلة (أم المعارك)، ترجمة: سهيل أحمد، نيسان 1998.
26 ـ طيب تيزيني، صراع الحضارات والثقافات، الجديد في الإيديولوجية الدولية المراوغة، الأدب السورية، عدد3ـ 4/ أذار ـ نيسان 2000.
27 ـ عبد الله عبد الدائم، العرب والعالم بين صِدام الثقافات وحوار الثقافات، المستقبل العربي، عدد 203، بيروت، كانون الثاني / 1996.
28 ـ علي الدين هلال، الجدلية في الحوار، السياسة الدولية، القاهرة، عدد 37، 1974.

29 ـ عماد فـوزي شعيبي، العقلانية مقاربة نموذجين، العرب والغرب، دراسات عربية، عدد5، دار الطليعة، بيروت، سنة 24/ آذار/ 1988
30 ـ غسان سلامة، الأبعاد السياسية والاقتصادية لحوار الثقافات، السياسة الدولية، عدد 146، تشرين الأول/ 2001.
31 ـ غياتري سبيفاك، نقد العقل ما بعد الكولنيالي، ترجمة: علي عبد الصمد، آفاق عربية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، عدد9ـ 10/ 2002.
32 ـ فرنسيس فوكوياما، هدفهم العالم المعاصر، مجلة الحكمة، بغداد، عدد 26/ آيار/ 2002، ص74.
33 ـ فوزية صابر، محاولات الهيمنة الأمريكية على نفط الخليج العربي (1914ـ 1990) مجلة الموقف الثقافي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، عدد 18، سنة 3، ت2، ك1.
34 ـ مازن إسماعيل الرمضاني، القرن الحادي والعشرون في الملامح السياسية الدولية، مجلة آفاق عربية، عدد 3ـ4/ اذار ـ نيسان، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1996.
35 ـ محمد حسين فضل الله، العروبة أعطت الإسلام من حيويتها الحركية؛ حوار هاشم قاسم، مجلة المستقبل العربي، عدد 281، تموز 2002.
36 ـ محمد درويش علي، عرض كتاب روجيه غارودي (أمريكا طليعة الانحطاط)، مجلة الموقف الثقافي، عدد 25، ك2/ شباط 2000.
37 ـ محمد سعدي، الجنوب في التفكير الستراتيجي الأمريكي (أنموذج أطروحة صِدام الحضارات)، مجلة المستقبل العربي، عدد (ـ)، 1998.
38 ـ محمد عطوان، صِدام الحضارات (تنظيرات بليغة لصِدامات قديمة). مجلة فنارات، اتحاد الأدباء والكتاب العراقيين، عدد (فوق الصفر) تموز/ أب 2003.

39 ـ محمد عمارة، هويتنا هي البصمة التي تميزنا عن غيرنا، حاوره: عصام عامر، مجلة تراث، القاهرة، عدد14، كانون ثاني، 2000.
40 ـ محمود عبد الواحد محمود، (انحطاط أمريكا) رؤية غارودي للقرن الحادي والعشرون، مجلة الحكمة، بغداد، عدد 13، سنة3، 2000.
41 ـ محي الدين صابر، الحضارة العربية بوصفها حضارة عالمية، شؤون عربية، عدد 28، القاهرة، حزيران 1983.
42 ـ مدني صالح، الثقافة والحضارة والمدنية، مجلة الموقف الثقافي، عدد 21، دار الشؤون الثقافية، بغداد، مايس ـ حزيران ـ تموز/ 1999.
43 ـ المنجي الصيادي، الحوار العربي ـ الأوروبي، مجلة شؤون عربية، عدد 9، القاهرة، 1981، ص255.
44 ـ مؤيد عزيز. الإسلام والغرب، مجلة الموقف الثقافي، عدد 23، دار الشؤون الثقافية، بغداد، أيلول ـ تشرين2/ 1999.
45 ـ نازلي معوض أحمد، الديمقراطية والصراعات في العالم الثالث، مجلة المنار، عدد 65، القاهرة، آيار/ 1990.
46 ـ نازلي معوض، السياسة المتوسطية للجماعة الاقتصادية الأوروبية، السياسة الدولية، عدد 73، القاهرة، تموز/ 1983.
47 ـ ناظم عبد الواحد الجاسور، الحضارة صراع أم حوار؟ مجلة الحكمة، عدد 27، بغداد، حزيران ـ تموز/ 2002.
48 ـ هاشم يحيى الملاح، العلاقة بين الحضارات ومستقبل الإنسانية (صِدام أم حوار؟) مجلة الموقف الثقافي، عدد 10، بغداد، تموز ـ أب 1997.
49 ـ وجيه قنصوة، إيديولوجية الحضارات في النظام العالمي الجديد، شؤون الأوسط، عدد 90 ـ 91، بيروت، ك1 ـ ك2 / 1999 ـ 2000.

رابعاً: الصحف والدوريات

1 ـ أحمد عياش، صِدام الحضارات وسيناريو الحرب المقبلة، جريدة النهار، بيروت، في 22/ 10/ 2001.

2 ـ بيدرو بيرجر، أطروحتا نهاية التاريخ وصِدام الحضارات مغالطة تاريخية، جريدة اللواء الأردنية، عدد1395 الأربعاء 1/ 3/ 2000.
فرنسيس فوكوياما، انهيار الغرب، ترجمة جواد بشارة، صحبفة لوموند في 16/ 8/ 2002.

3 ـ جون أسبوزيتو، مقابلة أجرتها معه جريدة السفير البيروتية، في 10 حزيران 1998.

4 ـ رفعت السعيد، 11 سبتمبر ليس البداية وليس النهاية، جريدة المدى، بغداد، عدد7، في 16/ 9/ 2003.

خامساً: النشرات:

1 ـ ثامر كامل محمد، صِدام الحضارات التجسيد النظري لإستراتيجية الإدارة الأمريكية، نشرة حوار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، عدد3، تشرين الثاني/ 2002.

2 ـ ستيبان فرتيز، رد ألماني على هنتنغتون: المنظومة الإبراهيمية للحوار « نشرة شؤون الأوسط « بيروت، عدد 39، 1995.

3 ـ عامر حسن فياض، هنتنغتون وصِدام الحضارات، سلسلة أوراق إستراتيجية، مركز الدراسات الدولية، جامعة بغداد، عدد 93 لسنة 2001.

سادساً: الرسائل والاطاريح الجامعية

1 ـ خليل مخيف لفته، تفسير التاريخ في الفكر الإسلامي المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، 2000.

2 ـ رعد عبد الجليل مصطفى، ظاهرة العنف السياسي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 0198.

سابعاً: الانترنت

1 ـ عماد الدين خليل، تحديات النظام العالمي الجديد (الأنترنت)
.http: //www. islamonline.net

2 ـ غراهام فولر، هل كان صموئيل هنتنغتون محقاً؟ (الموقع على الانترنيت) http: // Mostakbaliat. Com /Link5. Html.

الفهرس